



尼采的视角主义

朱彦明◎著

復旦大學出版社




ISBN 978-7-309-
9 787309 098464 >
定价：26.00元
www.fudanpress.com.cn



尼采的视角主义

朱彦明◎著

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

尼采的视角主义/朱彦明著. —上海:复旦大学出版社,2013.8
ISBN 978-7-309-09846-4

Ⅰ. 尼… Ⅱ. 朱… Ⅲ. 尼采,F. W. (1844~1900)-哲学思想-研究 Ⅳ. B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 151972 号

尼采的视角主义
朱彦明 著
责任编辑/方尚芩

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海华教印务有限公司

开本 890×1240 1/32 印张 7.875 字数 215 千
2013 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09846-4/B·475
定价: 26.00 元

尼采著作的缩写

缩写以尼采著作的英文译名(没有英译的参照德文)为准,主要著作都与德文著作考订版和笔记集 **KSA**(Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorigio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. 1967)相对照。文中所引的英文著作标明的是章节,德文著作标页码。

A *The Anti-Christ* in *The Portable Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann, New York: Penguin Books, 1968; **KSA** 6.

BGE *Beyond Good and Evil* in *Basic Writings of Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000; **KSA** 5.

BT *The Birth of Tragedy* in *Basic Writings of Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000; **KSA** 1.

CW *The Case of Wagner* in *Basic Writings of Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000; **KSA** 1.

D *Daybreak: Thought On the Prejudice of Morality*, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; **KSA** 3.

EH *Ecco Homo* in *Basic Writings of Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000; **KSA** 6.

GM *On the Genealogy of Morality* in *Basic Writings of Nietzsche*,

translated and edited by Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000; **KSA** 5.

GS *The Gay Science*, translated by W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974; **KSA** 3.

HH *Human, All Too Human*, Ⅰ, translated by Gary Handwerk, California Stanford University Press, 1995; **KSA** 2.

NCW *Nietzsche contra Wagner* in *The Portable Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann, New York: Penguin Books, 1968; **KSA** 6.

PT *Philosophy and Truth*, translated by Daniel Breazeaie, New Jersey: Humanities Press International, INC., 1979.

TI *Twilight of the Idols* in *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, translated by R. J. Hollingdale, New York: Penguin Books, 1990; **KSA** 6.

UM *Untimely Meditation*, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; **KSA** 1.

WP *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1968.

Z *Thus Spake Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche*, translated by Walter Kaufmann, New York: Penguin Books, 1968; **KSA** 4.

目　　录

导　论

众所周知，尼采以格言、警句、诗、小品文等形式表达的思想基本不成体系，并且常常带有明显的含混不清、矛盾和悖论现象。在欧洲思想舞台上，他首先以其文学和艺术形象为人所知，接着他的思想被运用到政治领域，甚至成了法西斯意识形态的思想代表。后来，随着海德格尔等人对他的思想的诠释和解读，尼采又在哲学上占有了一席之地。这说明，随着时代的变迁和发展，尼采的形象也一直发生着变化。他的思想既令人着迷，又饱受争议。但是，没有人会否认，他的思想对整个20世纪甚至持续到今天都产生了重大影响。

就国内学界对尼采的关注来看，人们习惯上都是集中在海德格尔所谓的尼采的“五大命题”（权力意志、永恒轮回、超人、价值重估、虚无主义）上。关于尼采的“Perspektivismums”（英译是“perspectivism”），国内不仅对这个概念的译法不统一，而且还缺少对这一概念的辨析和深入的研究。有两种译法比较有代表性：一是将之译成“透视主义”。这仿佛是普遍接受的译法，从尼采著作的中译本以及对尼采的相关研究中就能看出来[①]。二是将之译成“视角主义”。包括笔者在内，它代表了一部分人的看法[②]。当然，还有将两者等同起来，

① 从词源上看，“Perspektivismums”（“perspectivism”）翻译成“透视主义”似乎更好理解和释义，因为它是“perspective”这个概念的派生词，中文词典经常将“perspective”翻译成“透视法”、“透视效果”、“观点”、“看法”、“景观”、“远景”等含义。但是，人们往往容易忽视，“perspective”原义和哲学上使用的含义存在着很大的差别。关于这方面，可以参见James Conant，“The Dialectic of Perspectivism”，I. *Nordic Journal of Philosophy*，Vol. 6，No. 2，2005。

② 参见拙作《尼采的道德视角主义》，《道德与文明》，2011年第6期。与“视角主义”的译法相似，国内还有人将之译成“视界主义”。参见赵修义：《尼采哲学中的真理问题》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版），1991年第2期。

从来不进行概念上的辨别的。笔者认为，将之译为“视角主义”，而不是“透视主义”，对于我们理解尼采的这个思想来说更为确当。我们将在下文说明其道理。

事实上，在国外，尼采的视角主义在很长一段时间内很少有人关注。虽然海德格尔也对这个思想做过解释，但是其地位远远不及他所谓的“五大命题”重要。到了20世纪后半叶，人们仿佛真正认识到了尼采的视角主义的价值，学界的讨论也随着时间的推移逐渐升温。我们的研究并非为了追逐热点话题，而是源于一种思想困惑：既然视角主义是尼采标志性的思想，那么为什么20世纪的人们对这个思想的解释五花八门，甚而相互抵牾呢？比如关于视角主义是否是一种相对主义，是否确立了某种知识和真理理论，是否存在自我指涉问题等，学界长期以来对此争论不休。这些对视角主义的解释，使尼采重新陷于迷宫之中。正因如此，我们才想到重回尼采，深入探讨其视角主义思想，希望找到打开迷宫之门的钥匙。至少，可以弄清各种争论的缘由。

关于“视角主义”这个词条，国内学者王治河主编的《后现代主义词典》(2004年)将之看成是风靡当代西方的一种哲学方法论思潮，同时也是后现代思潮中的一个重要的组成部分。视角主义的根本方法论特征在于，它放弃了一种固定不变的观点，主张视角的多元性、多样化。所有的视角主义的信奉者都坚持认为，只有通过解释的多元性才能认识现实。换言之，对现实世界的解释不能是一元的、单向度的，而应该是多元性的、多维度的、歧义的和多视角的[①]。《新牛津英语词典》(2001年)将这个词条解释成两种含义：一是指哲学思想，即一种关于事物的知识理论，这种理论不可避免地受到个人看事物的视角的影响和限制。它通常被看成一种“相对主义”(即这样一种理论，知识、真理和道德的存在与文化、社会和历史语境有关，它们都不是绝对的)。二是指从不同的视角考虑和分析一种状况或者一件艺术作品的实践行为。这些词典对“视角主义”的解释，虽然能够给予我们一些概略的认识，但亦无助于我们解决上

① 王治河：《后现代主义词典》，中央编译出版社，2004年，第568页。

述困惑。

与一般词典的解释相比，我们更愿意选择一些重要的二手文献。首先是海德格尔对尼采的阐释，这可以说奠定了后来尼采研究的基础。赞同还是反对海德格尔，都必然从他出发。海德格尔一方面对尼采的视角主义（国内译成"透视主义"）进行讨论和解释；另一方面，与尼采的"五大命题"一道，海德格尔将之纳入他与西方形而上学"争辩"的思想逻辑中，尼采最终被看成是西方形而上学或虚无主义的完成者。我们看到，在与海德格尔的"争辩"中，第二次世界大战后法国的（新）尼采主义者如福柯、德里达和德勒兹等在视角主义的解释上推进了尼采思想，他们大都使尼采适于新的语境，形象鲜活。另外，20 世纪 60 年代以来，尼采也引起了英美学界研究者的极大兴趣，由此催生了大量研究专著和论文。这些尼采研究，都对视角主义做出了解释和新的阐发。我们的研究策略是，在忠实尼采文本的同时，参照一些权威性的研究成果。

在对尼采的文本使用上，我们将以他公开发表的著作为基础，并参照他的遗稿来丰富和佐证我们的观点。在这方面，我们既不认同海德格尔的做法，认为尼采的真正思想表达在他的遗稿中，也不认为尼采的遗稿因为他妹妹的"作伪"而没有丝毫价值。所以，在德文原文上，我们选择了意大利人克里（Giorgio Colli）和蒙蒂纳利（Mazzino Montinari）出版的尼采的 20 多卷本的《全集》。这个集子不仅是目前最新、最全的版本，而且"彻底了结"了尼采遗稿《权力意志》一书的公案。在英文翻译上，我们也多采用国际上通用的考夫曼（Walter Kaufmann）和霍林代尔（R. J. Hollingdale）的译本。尼采的中译本比较多，我们选择了周国平、孙周兴、李秋零、田立年等人的译本作为参照。但是，由于概念译法的某些不同，我们将不得不依照英译和德文原文。

一、为什么是"视角主义"

从词源学上看，"perspective"来自中世纪拉丁语的"perspectiva"，指"光学"（optics）。它是由动词"看"（specere）加上介词"通过"（per）组成，意思是"看穿"（seeing through）。所以，中

文经常将这个概念翻译成“透视”。在文艺复兴时期,这个词被用于表达一种绘画技法,即通常所谓的“透视法”。根据艺术史家潘诺夫斯基(Erwin Panofsky)的解释,原来意义上要“看穿”的东西,在透视法中就是指图像的二维平面。在这个平面上,艺术家绘制的三维空间以及在其中的客体是令人信服的,如同透过透明的玻璃窗一样,人们可以“看穿”图像并进入空间。所以,透视法不是关于孤立的客体的,比如房屋和家具,而是将整个图景进行改变,并使之进入“窗子”,于是我们相信我们透过窗子看到了这个空间。图像绘制的不是个别客体的物质表面,而是一种“图像平面”。在这个图像平面上反映的是被看穿的空间的连续统一体,它被理解为包含了所有不同的个别客体①。潘诺夫斯基这里所说的就是透视法中所谓的“阿尔贝蒂之窗”,它实际上代表了15世纪佛罗伦萨透视法的成熟形式。

一般认为,透视法由佛罗伦萨的布鲁内莱斯基(Filippo Brunelleschi)在15世纪20年代首创,并由阿尔贝蒂(Leno Battista Alberti)等人所完善。人们也将这种透视法称为“单点线性透视法”②。这种单一视点的线性透视法是文艺复兴时期的一种艺术方法,无论是布鲁内莱斯基还是阿尔贝蒂,都对此作出了贡献。前者使用“镜子”来再现事物,后者利用的是长方形的“窗子”。布鲁内莱斯基在他选择的透视壁板上钻一个小孔,然后使观看者通过这个小孔看出去,观看者的手中拿着镜子,并将之放到图像前面,从镜子中映照出来的图像就是通过小孔看到的图像。布鲁内莱斯基还使人相信,这种透视点的选择不是随意的,透视点与欧几里得光学金字塔的顶点是一致的。阿尔贝蒂的“窗子”不同于布鲁内莱斯基的“镜子”。它关注的是视觉世界的物理的“这儿”(不必然是现在),而不是镜子中的映像。“我将图像——根据‘窗子’的定义——想象为一个通过所谓的视觉金字塔看到的平面的交叉部分;金字塔的

---

① Erwin Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, New York: Zone Books, 1991, p. 27.

② Lilian H. Zirpolo, *Historical Dictionary of Renaissance Art*, The Scarecrow Press, Inc., 2008, p. 310.

顶端是眼睛，眼睛与个人在打算再现的空间中的位置关联在一起。因为这些'视觉光线'的相对位置决定了视觉图像中的相应的点的位置，我仅仅需要将整个系统在平面图中画出，并且为了确定图像显现在相互交叉的平面上而进行标高。平面图产生了深度，标高产生了高度；如果我将这两个方面在一个第三图画中结合起来，我就会获得可欲的透视设计。"[1]

从上面对文艺复兴时期的透视法的回顾可以看出，此时的透视法建立了一种正确的观看方式，观看者被限定在空间的一个特殊的几何点上，根据严格的数学规则来处理影像。也就是说，只要观看者占据一个理想的观察位置，所有的图像的视线都可以汇集于一点。透视法可以说是一种科学定向的单眼观察法，或者说"单眼主义"(monocularism)。它对于透视点的选择非常关键。艺术家把单点透视看成是描绘空间的合乎自然规则的方法。这种对特殊视点的要求在西方思想中是独特的，西方世界科学的优越性在这里可以窥见一斑。不过，透视法在后来的发展中，这种单眼主义受到了挑战。电子技术推动了多点透视或散点透视的发展。比如，计算机时常使用两个摄像头。不仅单点透视被取代，而且观看者"我"(在单点透视这里，眼睛所代表的其实就是"我")也被取代了。数字化的"我"甚至变成了一个"四处徜徉"的指示工具——鼠标。它没有根基，散漫、多变，四处游荡[2]。

从文艺复兴时期的视觉文化来看，透视法混合了中世纪的视觉理论和描绘世界的现代需要，它一般被认为是一种现代初期的表现视觉的科学方法。这种透视法在社会生活中的各个层面上展开。数学家和工程师以更为复杂的形式运用几何透视。建筑师和画家运用透视，目的是把它当做能够创造幻觉和用来掌控视觉图像的权力工具。还有在通俗视觉文化层面上，透视法被当做一种娱乐形

---

① ErwinPanofsky, *Perspective as Symbolic Form*, New York: Zone Books, 1991, p. 27.

② 丹尼·卡瓦拉罗：《文化理论关键词》，张卫东等译，江苏人民出版社，2006 年，第 47 页。

式,来讽刺地描绘上层阶级的骄纵荒淫[①]。早期现代时期,透视和透视法的观念也被应用到哲学上。当然,其原义也发生了很大的改变。它不再指一种图像表象技术,而是指从某个角度观看真实世界中的事物的视线。并且,随着这种视线的改变,客体所呈现的特征也会发生改变。"'透视法'这个词(表达为随着视线的改变,我们对客体的经验也相应改变)不再指示前此图像幻觉的技术,而是指我们想要表现的关于客体的视觉经验的那些特征。"[②]早期现代哲学上对透视法的讨论,莱布尼茨是其中最为典型的一个。一方面,他认为,同一事物可以以不同的方式被表象,每个心灵都根据其"视点"(point of view)来表象宇宙。这个视点可以理解为某个区域、位置,或光线的聚焦[③]。另一方面,莱布尼茨承认,在每个个别表象与事物之间有着本质的联系,因而在不同的表象背后,存在着一个同一宇宙。可以说,莱布尼茨表达了人表象世界的各个不同"视点"与"先定和谐"的本质世界之间的紧张关系。

德勒兹将莱布尼茨、尼采、詹姆斯和怀特海看成是视角主义的代表[④]。但是,我们认为,在莱布尼茨与尼采之间,仍然存在着本质上的差别(本书第二章将详细探讨)。尼采接受了莱布尼茨的"视点"的观念,但是他反对存在着任何"自在"世界。对于"这是什么"的形而上学问题,尼采以"这对于我(我们、一切生命,等)来说是什么"来回答(WP:556)。他反对"自在的事物"、"自在的意义"以及"自在的价值"诸如此类的种种说法。所以,如果透视或透视法在莱布尼茨那里就包含着主体从不同"视角"或"视点"看世界的思

---

① 尼古拉斯·米尔佐夫:《视觉文化导论》,倪伟译,江苏人民出版社,2007年,第60—61页。

② James Conant, "The Dialectic of Perspectivism", I. *Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 2, 2005, p. 14.

③ 德勒兹将莱布尼茨这里的"视点"看成是他的视角主义(perspectivism)的基础。他认为,视角主义不是意味着依赖于一个给定的主体,相反,主体恰恰依赖于视点,并处于视点之中。这就是为什么客体的改变依赖于相应的主体的改变的原因。参见 G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, London: The Athlone Press, 1993. pp, 19-20。

④ G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, London: The Athlone Press, 1993, p. 20.

想,那么在尼采这里,“世界”就标志着不同视角或视点的行动方式的总和的一个词。“如果撇开了视角,岂有一个世界剩下!撇开了视角,也就撇开了相对性。”(WP:567)所以,我们无法再用透视或透视法的原义来翻译尼采的“Perspektive”(perspective)概念,而应当将之翻译成“视角”[1]。这可以说是透视或透视法概念在哲学上演变和发展的结果。康南特(James Conant)发现,尼采对透视或透视法原义的改变表现在:(1)某种视角不可能自由地改变,主体都被限制于一个单独的视角中;(2)主体不能“看穿”事物,因为主体的感知受到他的视角的规定;(3)视角在认识论上都是孤立的,与其他视角之间没有可以确定的关系;(4)视角没有与其他视角共同分享的共同客体;(5)除了通过视角揭示的东西之外,没有事物本身[2]。所以,康南特的看法,让我们更坚定地选择了“视角主义”的译法,而不是“透视主义”。

尼采在他自己的文本中是如何讨论透视或透视法概念的呢?首先,在尼采的思想视野中,文艺复兴代表了一个伟大的时代,他认为在文艺复兴时期古典主义的理想和一切高贵的价值观得到了光辉灿烂的复兴。在《人性的、太人性的》中他这样说:“荷马在他的众神当中感到如此自在,他作为一位诗人在他们那里得到如此的快乐,以至于他在任何情况下都必然具有强烈的非宗教倾向……像埃斯库洛斯和阿里斯托芬一样自由自在,正是这种自由自在使近代文艺复兴的伟大艺术家以及莎士比亚和歌德凸现出来。”(HH,I:125;KSA 2,S. 121-122)尼采将文艺复兴看成是上个千年的黄金时代,

---

① 尼采的研究者考克斯(ChristophCox)认为,尼采的视角主义挑战的是一个给予的世界(或者说形而上的本体世界),他的“Perspektive”(perspective)概念不是表达一种认识论的视角,或者说不是第一本体论的态度,而是一种解释,通过它建立了一个上手的世界。如果我们将尼采的这个概念翻译成“透视”,那么它就很容易让人将之看成是一种认识论的概念。海德格尔就是将这个概念过于从原义上来理解,他最终得出了权力意志的世界乃是生命体透视(认识)的世界,所以尼采在这个方面标志着主体哲学的顶峰。参见 Christoph Cox, Nietzsche: *Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 38-39。

② James Conant, “The Dialectic of Perspectivism”, I. *Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 2, 2005, pp. 16-17.

对文艺复兴的赞颂,当然是因为它是古典艺术的复兴。这种艺术强力在他的《悲剧的诞生》中被表述为"艺术是生命的最高使命和真正的形而上学活动"(BT, Pre.; KSA 1, S. 24)。

尼采经常表示,他的"艺术"概念应当理解为"艺术家的意义"。埃斯库洛斯、阿里斯托芬、荷马、文艺复兴时期的艺术家以及其继承者莎士比亚和歌德等人,都是尼采所颂扬的伟大艺术家。在《快乐的科学》中的一则"向艺术家学习什么?"的标题下,尼采说:"与事物拉开距离,直到看不见它们的程度,如果我们还想看到它们,我们的眼睛可以补看;或者变换角度观看,将之裁剪并放到框架中;或者使之部分地相互遮蔽,以便我们使用建筑上的透视法;或者用有色玻璃观看,在夕阳的余晖中观看,或者赋予事物一层不完全透明的表层。凡此种种,我们都应当向艺术家学习,并且争取在其他事情上比他们更聪明。因为这种微妙的力量通常随着艺术的中止和生活的开始而终止;但是我们想成为我们生活的诗人——首先是最细微、最日常的生活。"(GS:299; KSA 3,S. 538)我们应当向艺术家学习各种看事物的方法,透视法也是我们要学习的。但是,这种学习目的是要将艺术应用于我们的生活,做生活的诗人。

透视艺术与创造这种艺术的艺术家相比,显然后者更重要,因为我们需要像艺术家对待艺术那样来对待生活。所以,当尼采在其他地方讨论透视法的时候,他更多情况下不是专指这门技艺,而是隐喻用法,比如他经常说"生命光学"、"生命透视—光学"等。这些用法都表达了一个重要的思想:一切生命都必然在自身"镜子"中看世界,观察世界。"在植物眼里,整个世界就是一株植物;在我们眼里,它是人。"(PT, I:102)"镜子"都是"活生生的",而不是"冷冰冰的"。也就是说,它不是如其所是地"映照"事物的玻璃,而是生活之镜,"非正义的"镜子。这个"镜子"就是生命的基本条件,无法抹去的条件。"我们试图检查镜子本身,但我们最后看到的却只是镜中之物;我们试图把握事物,但我们最终抓住的却只是镜子本身。"(D:243; KSA 3, S. 202-203)通过"镜子",一切事物都非原原本本的样子,而是我们创造的形象。它表达了生命的最高使命即艺术创造力。

由此可见,尼采这里讨论透视法不再有任何科学的含义,即不是寻求固定的观察点,而是将之看成与生命无法分离的条件。这其实表达的就是生命自身的艺术创造活动,生命的最高使命。无论如何,透视或透视法的原义在尼采这里被大大地改变了。尼采所强调的是,一切事物,一旦进入生命视域范围,为生命体所关涉,就不可能是自在的东西。一切生命都根据自身视域解释世界。这可以说就是一切生命体对事物的"不公正"。所以,尼采使用的"生命透视—光学"概念,不再有"看穿"的意思。一切观看活动,都必然从生命的基本条件出发,即都是有条件地看。这个条件决定了我们所看到的事物不是如其所是的样子,而是根据我们自身条件改变了的形象。所以,本来意义的"透视"或"透视法",我们这里酌情将之译成"视角"。它既有"看"的意思,又包含"看"的条件,比如角度、位置和方向等。而尼采的"Perspektivismus"(perspectivism)这个概念,我们则将之译解成"视角主义"。我们认为,这种译法对于理解尼采的这个思想来说更为确当。我们还可以进一步说明其理由:

理由之一,尼采用这个概念表达一种反实在论的思想。这与上文尼采对"透视—光学"的隐喻使用是一致的。他说:"这就是我所理解的现象主义和视角主义的本质:由于动物意识的本性,我们所能意识到的世界仅仅是一个表面的、符号的世界,是被弄得普遍而平庸的世界;一切被意识到的都是浅薄的、相对愚蠢的、一般化的、符号的、有着群体标志的东西;一切意识化的过程都包含着巨大的、彻底的讹误、曲解,简约为表面化和一般性。"(GS:354; KSA 3,S. 593)尼采这里强调的是:世界是为我(我们、一切生命等)的世界,而不是自在的世界。这不是要表达一种唯我论,而是认为,与我们相关的世界,必然投射了我们自身的兴趣、利益和生活方式,这个世界是依赖于主观条件的,并非完全主观的。

理由之二,它也表达了一种多元主义。这也符合词典和通常人们对视角主义的认识。这个世界对于每个视角或视点来说,是这个样子的:"如果可能,从每个点出发,它有其不同的面目;在每个点上,它的存在本质上是不同的;它印在每个点上,它的每个点都承受了它——而在每一场合,其总和是完全不一致的。"(WP:568) 所

以,世界就是显现在各个视角上的样子。将这些视角加在一起,是否就是世界本身呢?尼采认为,我们没有办法这样做,除非假定"上帝之眼"。因为我们不知道一共有多少个视点,甚至也不知道每一种视点究竟如何。所以,世界本身的概念毋宁说是一个"虚无"。存在的就是个别视角中心对总体的活动方式和估价方式。

相反,如果我们将尼采的这个思想译解为"透视主义"。一方面,它是否与文艺复兴时期以来的透视以及透视法思想不同呢?国内学界很少对此做出解释。而且,这种译法容易将之看成一种认识论思想,比如国内讨论尼采的"透视主义认识论"、"透视主义真理观"。这方面是很值得争议的。我们认为,仅仅从认识论上来界定尼采的这个思想,肯定会错失它的精髓。比如,尼采说:"就'认识'一词一般来说有意义而言,世界是可以认识的;但另一方面它是可以解释的,它并非蕴含着一种意义,而是无数种意义——'视角主义'。"(WP:481)另一方面,"透视主义"的译法,即便人们可能将之看成一种多元主义,也很难让人想到它强调的是生命"看"世界的方向、角度和位置等基本条件以及生命"解释"世界的艺术使命。"透视"着重于看的活动,而不是看的条件。只有"视角"才能将两者结合起来,更契合尼采的意思。

二、目前研究的现状

关于尼采思想的研究,我们不得不提及 20 世纪 60 年代两大事件:一是意大利人克里和蒙蒂纳利出版了考订版的 20 多卷尼采《全集》(15 卷著作和笔记集,8 卷书信集),从此了结了尼采遗作的公案;一是海德格尔的两卷本的《尼采》(1961 年德文版)的问世,用意大利哲学家瓦蒂莫(Gianni Vattimo)的话说,这当时就是阅读尼采的"指南","无论谁读尼采都不可能不考虑海德格尔的解释"①。当然,在这以前并非没有人对尼采的哲学做出成功的解读,像洛维特(Karl Löwith)的《尼采的永恒轮回的哲学》(1935 年德文版)、《从

① Gianni Vattimo, "Nietzsche and Heidegger", *Nietzsche: Critical Assessments*, Vol. III, edited by D. W. Conway with Peter S. Groff, London and New York: Routledge, 1998, p. 341.

尼采到黑格尔》(1941 年德文版)和雅斯贝尔斯的《尼采》(1936 年德文版)等,但是这些都无法与海德格尔的著作所产生的影响相比。海德格尔把尼采看成是不折不扣的哲学家,这大大超出了过去只把尼采作为文学艺术家的看法。德里达说:"海德格尔一方面要拯救尼采,另一方面却又遗弃了他。"[①]但是,无论如何,在海德格尔之后,理解尼采很大程度上要从海德格尔的解释入手,如果要超越海德格尔所明示的东西,又要诉诸一个不同的尼采。所以,学术界出现了这种状况:"不仅海德格尔是尼采的解释者,而且尼采也是海德格尔的解释者。"[②]尤其是,以福柯、德勒兹和德里达等人为代表的法国的尼采主义,很大程度上是在与海德格尔的思想进行"争辩"中推进尼采的思想的。20 世纪 60 年代以来,英美哲学也对尼采的思想产生了兴趣。不仅美国人考夫曼(Walter Kaufmann)和霍林代尔(R. J. Hollingdale)等人不遗余力地把尼采的基本著作和手稿翻译成英语,而且他们的研究也对英美学界对尼采的接受产生了重要的影响[③]。另外,海德格尔的《尼采》也在 70 年代末到 80 年代被翻译成了英文。以此为基础,英美学界产生了大量的尼采研究专著和论文。

海德格尔经典的两卷本《尼采》中,他对尼采的"视角主义"(中译本为"透视主义")的重视程度虽然比不上尼采的"五大命题"(权力意志、永恒轮回、超人、价值重估、虚无主义),但是他还是道出了这个思想的某些重要方面:第一,视角主义是尼采颠覆柏拉图主义后对生命做出的新的解释,它是一切生命的根本条件。第二,生命的本质乃是权力意志,即从自身视角出发对混沌的固定以及对固定的美化。前者是尼采的认识的权力意志,目标是真理;后者是美化

---

① 刘小枫等选编:《尼采在西方——解读尼采》,上海三联书店,2002 年,第 598 页。

② Gianni Vattimo, "Nietzsche and Heidegger", *Nietzsche: Critical Assessments*, Vol. Ⅲ, edited by D. W. Conway with Peter S. Groff, London and New York: Routledge, 1998, p. 341.

③ 作为尼采著作的英译者,考夫曼在 1950 年出版了《尼采:哲学家、心理学家、敌基督者》。至少,尼采作为哲学家的形象被美国学界所接受,这改变了此前尼采作为文学艺术形象以及法西斯主义意识形态专家的处境。参见 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1950。

的意志，目标是艺术。所以，权力意志就是尼采所谓的“公正”(Gerechtigkeit；justice)。这个“公正”就是“视角本身”。第三，视角主义代表了尼采的价值哲学，即一切价值都是权力意志的估价，是将世界作为对象的认识论态度，所以它标志着现代主体性的形而上学的完成。无论如何，海德格尔关于视角主义的这三个方面无法统一起来，其实这也反映了他对尼采的模棱两可的态度[①]。从结构上看，海德格尔把尼采的视角主义的出场放在“尼采对柏拉图主义的倒转”之后，即在“对感性的新的解释”中给出，他把视角主义看成是尼采对感性的新的解释，也就是说，尼采完成了对柏拉图主义的颠倒之后，生命居于尼采哲学的中心位置，每个生命种类都为自己确定一个“视域”或“境域”(Horizont；horizon)。一切照面的事物都是根据生命体的生命能力得到解释的。生命体公然与其他力量对抗，在与其他力量进行冲突之际，生命体同时也根据自身的形态和节律来安排它们，以便从可能的同化或者排斥方面对它们做出估量。这个视角或者视域决定什么是生命体能够照面的和什么是生命体不能照面的。举例来说，蜥蜴听到草丛中最轻微的蟋蟀声，却听不到从最切近的地方发出的手枪的射击声。因此，生命体进行着一种对周遭环境的解释，从而进行着一种对整个生成事件的解

---

① 海德格尔并非仅仅在一处解释尼采的“视角主义”，我们将之概括为三点内容，前两点见于他的两卷本《尼采》，第三点内容则出现在他的一篇长文《尼采的话“上帝死了”》中。我们发现，海德格尔对尼采的解释，前后矛盾。就是海德格尔的两卷本《尼采》先后对尼采的态度，也差别很大。正如汉娜·阿伦特所见，海德格尔在第一卷中追随尼采来解释尼采，而第二卷是以一种含蓄的、但非常明显的论战风格撰写的。现以意志为例，《尼采》第一卷关于意志的解释是一种现象学的分析，可以把意志与他的《存在与时间》中关于此在的分析结合起来。在第二卷中，海德格尔则从尼采的“永恒轮回”概念转到对意志的解释，他把意志解释为支配和统治意志的权力意志，而不是第一卷中生命冲动的一种表达。第一卷认为，每一种意志活动由于是一个命令，所以产生了一个相反的意志，也就是说，在每一个意志的行动中，必然有需要意志来克服的障碍，一个不意愿。第二卷把意志概括为一种制作活动的特征：每一个客体由于是一个“对象”——取决于人的评估、计算和制作——所以需要被一个主体来克服。因此，海德格尔这里将权力意志看成是现代主体的顶点，人的所有能力都受制于意志的命令：意志是支配的意志……唯一的基本活动方式是：下命令。参见 Hannah Arent, *The Life of the Mind*, New York：Harcourt Brace & Company, 1978, p. 173。

释，这不是附带现象，而是生命本身的基本过程[1]。

根据海德格尔，一切实在都是通过视角“带向显露”，或者说“让显现”。实在性同时也包含着视角的多样性，并且因而也包含着假象及固定的可能性。艺术最紧密地与“让显现”联系在一起，它不是使生命停滞，而是要解放生命，使生命得以发挥出来，即要美化生命。艺术是最本质的和最深刻的求假象的意志，也就是求美化的意志，此在的最高法则在其中清晰可见。相反，真理则是向来已经被固定了的假象，这种假象使生命确定和保存在某个特定的视角中。作为这样一种固定，真理乃是生命的一种停滞，是对生命的阻碍和摧毁。艺术比作为固定的真理更有价值，更能提高生命。海德格尔认为，尼采试图在权力意志中综合思考存在与生成这个古老的对立，权力意志是近代主体意义上的最高的意志，“求意志的意志”，也就是说意志为自身立法[2]。在《尼采的话“上帝死了”》这篇论文中，海德格尔把尼采的视角主义思想与一种“价值形而上学”关联起来：视点、视角、视界在这里指的是一种为希腊思想所决定的、但经历了从外观（eidos）到知觉（perceptio）的观念转换的意义上的知觉与观看。这种观看是这样一种表象，它从莱布尼茨以来就相当明确地在欲望（appetitus）的基本特征中被把握的。一切存在都是表象着的存在者，因为存在者之为存在者包含着一种欲求（nisus），亦即一种露面的冲动，这种冲动使某物涌现（显现）出来，从而决定着它的出现。一切存在者的本质——具有这种欲求的本质——于是就占有自己，并为自己设定一个视点。这个视点给出要遵循的视角，视角就是价值[3]。现代形而上学由此发端，其本质在于：它探求绝对不可怀疑的东西、确定可知的东西，确定性。

曾经是海德格尔弟子的洛维特，并不赞同海德格尔对尼采的价值形而上学的解读：海德格尔从价值立场来解释尼采的“上帝之死”，明显是肤浅之举。因为，尼采的思考取决于这个思想：这个造

---

① 海德格尔：《尼采》（上卷），孙周兴译，商务印书馆，2002 年，第 232—244 页。

② 同上书，第 237—241 页。

③ 海德格尔：《林中路》（修订本），孙周兴译，上海译文出版社，2004 年，第 242 页。

物主的上帝本质上是意志,他为了人类把世界创造成了某种东西,并在这样做时剥夺了这个世界“因为偶在”而存在的“最古老的高贵性”。对尼采来说,整个存在处在我们的评价的彼岸,因此也是“善恶的彼岸”、“人与时间的彼岸”,它是一个由生成与消逝、存在与幻象、必然性与偶然性组成的永恒重复的世界游戏,人就处在这种世界游戏中。如果生生不息的世界的永恒存在是一种不断的生成,如果时间是一种自我重复的循环,那么在生命或不断生成的存在的全部性质中,也不存在指向未来的意图、目的或价值确立的问题。所以,海德格尔把尼采的哲学解释成价值形而上学是一种巧妙的歪曲。价值的本质,在尼采那里并不构成一种立场。因为生成是纯洁的,价值立场原则上是不适用的:“一切存在者的存在,或作为权力意志与生成的‘生命’,绝对不是一种‘价值’,而是我们的价值评估的活生生的自然基础,因此它本身是不可贬值的。”[①]

洛维特还认为,尼采的思考也不是海德格尔所认为的完成了现代自我确定的主体性,而是基督教的存在解释终结之后的一个“新起点”。如果说在 19 世纪有哪位思想家在认识到“古老起源”的同时,还追求“新的起源”和“未来的根源”,并从起点和未来两个方面来思考,这个思想家就是尼采。他为自己铺好了通往存在之路,他就是一名勇敢的航海家。权力意志和永恒轮回也不是像海德格尔解释的那样统一于形而上学中。它们并不像本质与存在那样共属一体。“把它们放在一起凸现了统一于永恒自然的存在与人类的意愿及价值评估之分裂。就意愿或意图而言,取代上帝位置的、永远意愿自身的自然世界之‘循环’只不过包含着一种永恒意愿自身的人类此在的循环。”[②]在洛维特看来,从本质上看,赫拉克利特是尼采想要成为的人,尤其是他尽力想把人转译成“自然语言”时,那是人的永恒的“基本文本”[③]。

以克隆索维斯基(Pierre Klossowski)、福柯、德勒兹、德里达和

---

① 洛维特:《墙上的书写》,田立年等译,华夏出版社,2004 年,第 130 页。

② 同上书,第 133 页。

③ Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Berkley: University of California Press, 1997, p. 118.

考夫芒(Sarah Kofman)等人为代表的法国的尼采主义,也对海德格尔的解读不满,他们竭力发现一个新的尼采。这可以说是最近期的法国思想的主要特征,甚至被福柯说成是法国思想的责任:"对于像尼采理论那样的思想,我们唯一能够表示的感激正是运用它,改变它,让它呼喊,让它细语。"[①]法国的新尼采主义认为,尼采的视角主义就是他的"无物为真,一切皆允许"标识的多元化的、多样性的解释思想。视角主义不是要认识世界,而是根据不同的、相对的视角解释世界,根据这个思想,存在不是一种同一性,而是一种差异性。在这个方面,法国的尼采主义者把尼采与谱系学、症候学、类型学以及符号学的解释关联了起来,认为视角主义就是对同一性的解构或破坏。他们还以尼采为武器从现象学、解释学的规划中发掘欧洲中心主义、逻各斯中心主义(存在 - 神学)的策略,把尼采的思想推向了一种不确定的解释。

在克隆索维斯基看来,尼采的视角主义乃是一种多元地解释世界的思想。视角的多样性不仅意味着一切都是解释,而且解释的主体本身也是一个解释[②]。所以,如果将主体理解为一种自律个体的话,那么这恰恰说明了它是一种视角幻觉。在《尼采,谱系学,历史学》中,福柯把尼采看成是"谱系学家",即拒绝寻求起源,不是信奉形而上学,而是倾听历史,发现事物背后完全不同的东西。尼采的谱系学追求血统的复杂性,就是将一切已经过去的事件都保持在它们特有的散布状态上,它标示出那些偶然事件。视角性的知识是将目光放在近处:身体、神经系统、营养、消化和精力等,它以怀疑的目光去发现一种野蛮和无耻的混乱,但不是出于仇恨,而是充满欢乐[③]。德勒兹在《尼采与哲学》中把视角主义看成是尼采的多元的解释的原则:"本质,存在是视角主义的现实,它预设了一种多样性。

① 福柯:《福柯集》,杜小真编选,上海远东出版社,1998 年,第 280 页。

② Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, translatedby D. W. Smith, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 218.

③ Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Nietzsche: Critical Assessments*, Vol. Ⅲ, edited by D. W. Conway with Peter S. Groff, London and New York: Routledge, 1998, p. 68.

它在根本上总是这个问题‘对于我而言是什么?’(对我们而言,对每个看它的人来说)。”[①]德里达在他的《论文字学》中认为,需要把尼采从海德格尔的解读中“拯救”出来,他指出尼采将解释、视角、评价和差异等概念激进化了,但是他并没有停留在形而上学领域,而是“致力于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或任何意义上的第一所指的依赖性和派生性”[②]。在福柯、德勒兹和德里达的影响下,考夫芒更加大胆地从谱系学、症候学、类型学思想上来解读尼采,她的《尼采与隐喻》认为,尼采的视角主义是要求视角的多元化,也就是能够使用更多不同的眼睛看世界,这是与尼采“爱命运”(amor fati)相适应的,即在所有形式上肯定生命。但是,视角主义必须与尼采的症候学相关联,因为弱者是想排除生成而将视角固定化,这样就使多样化不再可能[③]。

在英美哲学这里,考夫曼和霍林戴尔对尼采著作的翻译和研究作出了很大贡献。在视角主义方面,芝加哥大学的丹图(Author Danto)出版的《哲学家尼采》(1965 年)可以说是奠基性的。之后,像沙克特(Richard Schacht)的《尼采》(1983 年)、克拉克(Maudemarie Clark)的《尼采论哲学与真理》(1990 年)、斯戴克(George Stack)的《尼采,人,知识和强力意志》(1994 年)、海尔斯(Steven Hales)和维尔松(Rex Welshon)的《尼采的视角主义》(2000 年)等,都关注尼采的视角主义。丹图和克拉克坚持在尼采的视角主义下给出一种实用的、经验主义的真理。即是说,如果 p 起作用,p 就是真的;如果 q 不起作用,q 就不是真的[④]。克拉克还认

---

① Gelles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by H. Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983, p. 77.

② Jaques Derrida, *Of Grammatology*, translated by G. C. Spivak, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 19.

③ Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, translated by Duncan Large, California: Stanford University Press, 1993, p. 102.

④ Author Danto, *Nietzscheas Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 72.

为尼采的视角主义给出了“最小意义的真理符合论”[①]。也就是说,在视角的内部,一个视角可以比另一个具有更多的真理性证明。这种真理性要求一个视角占有比其他视角更多的内容。沙克特和斯戴克都认为尼采继承了康德的思想,但是又将康德自然化了。即是说,他不是认为知识必然具有其先天必然的条件,而是认为真理乃是相对于某种类型的生物的“生活条件”的“生活价值”[②]。海尔斯和维尔松指出,尼采的视角主义真理观与他的本体论是一致的,尼采将主体、客体都看成是人自己建构的,真理所以就不是与事物本身符合一致,或者与“真实”世界符合一致。在最好的情况下,也只是与根据视角改变的“实体”相符合,因为没有什么东西外在于视角[③]。可以看出,英美学界对尼采的这些研究集中讨论的是一种视角主义知识或真理的可能性。海尔斯和维尔松虽然专门研究尼采的视角主义,但是他们将视角主义作为一种内在主义的哲学方法论,应用于本体论、认识论、真理、逻辑、因果性、意识和自我诸领域进行讨论[④]。

上述国外对尼采的视角主义的研究,可以说在海德格尔之后,基本上分成两个研究阵营,一是大陆哲学阵营,其中要数法国的尼采主义者贡献最大,他们将尼采应用于新的语境,大大超出了海德格尔的解释。在法国的尼采主义者看来,视角主义从根本上看来,并不是一种认识论思想,或者说,尼采的视角主义不是要给出某种视角主义知识或真理,而是要表达一种不确定的解释。恰恰相反,知识或真理的视角等于固定了视角,限定了生命的自由。生命从本质上看,乃是艺术活动,这是生命的最高使命。二是英美哲学阵营,英美学界对尼采的解释,大多集中讨论视角主义知识论或真理观问题。这种研究与法国对尼采的解释有着显著的不同。总体上看来,

① Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press,1990,p. 136.

② Richard Schacht, *Nietzsche*, London: Routledge & K. Paul,1983,p. 75

③ Steven D. Hales and Rex Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press,2000,pp. 19-20.

④ Ibid,pp. 5-11.

大陆阵营的解释凸显出了尼采作为一个后结构主义的、解构主义的以及后现代主义的先驱形象。英美学界将尼采看成是内在主义知识论的先驱,即尼采反对知识的外在论[①]。在尼采这里,知识辩护的依据是内在的,即没有不依赖于视角或主观倾向的知识。但是,英美学界由于着重于视角主义知识论,也忽视了尼采将艺术看成是生命的最高使命的一面。当然,英美学界也有将尼采解释成后现代主义者的例子,这方面实际上吸收了法国输出的后结构主义、解构主义以及后现代主义[②]。

就国内学者对尼采的视角主义思想的研究来看,需要提及的就是周国平先生的博士论文《尼采与形而上学》,他以"透视主义:反形而上学的认识论"为标题探讨了这个思想。他在这里不仅将尼采的视角主义理解为一种认识论,而且认为他的这种认识论与他坚持的生成观是矛盾的。"尼采以透视主义为武器摧毁传统形而上学的基础,但是,当他要重建某种普遍价值之时,实际上对视角主义作了相应限制。不管他如何把透视的含义泛化,从而把超于人类透视的那个世界仍然称作外观世界、现象世界等等,然而,站在人类的立场上看,它当然不成其为透视世界了。我们必须承认,对尼采来说,以生成反对存在乃是一个先于他的认识论的形而上学信念,是他的总

---

① 普特南在他的《理性、真理与历史》中区分了两种不同的哲学观点:外在论和内在论。外在论是一种形而上学实在论,认为对世界的存在方式,只有一个真实的、全面的描述。真理就是词语或思想符号与外部事物和事物集合之间的某种符合关系。内在论认为,构成世界的对象是什么的问题,只有在某个理论或描述之内提出,才有意义。真理是某种合理的可接受性,即我们的诸信念之间、我们的信念同我们的经验之间的某种理想的融贯。参见普特南:《理性、真理与历史》,童世骏等译,上海译文出版社,1997 年,第 55 页。虽然普特南并没有直接将尼采看成是一个内在论者,但是他这里关于外在论与内在论的区分,使得有人将康德、尼采和普特南都看成是这种内在论者。参见 R. L. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, Kluwer Academic Publishers, 1998, Synthese115, pp. 1-32。

② 这方面内哈马斯(Alexander Nehamas)比较有代表性,他的著作《尼采:作为文学的生活》就是追随法国尼采主义的成果。德勒兹的《尼采与哲学》以及考夫芒的《尼采与隐喻》对他的影响最大,他认为他的观点与其说接近英美学者的观点,还不如说接近于法国的尼采主义的观点。参见 Alexander Nehamas, Nietzsche: *Life as Literature*, Harvard University Press, 1985, p. viii。

体价值立场。”[①]周国平先生之所以认为尼采是矛盾的，是因为他将视角主义仅仅理解为一种认识论思想。还有，他认为尼采有着深刻的生成论的形而上学观念，这是他的总体价值立场。对此，我们引用尼采手稿中的一段话就够了：

（1）生成，发展观。

（2）生存价值观（但是德国悲观主义的恶劣形式必须首先被克服）——这两者被我以确定的方式糅合在一起。（WP：1058）

我们认为简单地理解尼采的赫拉克利特主义是偏颇的。其实尼采早期的论文《命运与历史》中就反映出了他的上述“糅合”的端倪，年轻的尼采在这篇论文中第一次叩问作为某种进行内在超越的、提升生命的意志。对一种彼岸的渴望，它涉及的不是一种虔诚的情感，而是一种对创造性的生命的酷爱。个体既不能向上帝，也不能向自然屈服；既不能悄然消逝，也不能让自己物化。错误的精神性和错误的历史性——这是两种危险：“人必须找到自己，就像一个孩子同周围世界玩耍，就像一个孩子，在晨曦中醒来，笑着把可怕的梦境从额头擦去。”[②]所以，萨弗兰斯基说：“尼采不满足于生成的无辜，即使 amor fati，这对自身命运的爱，也未尝让人成为自己生命史的作者。他要求有一种干预的、有计划的、建设性的思维，甚至是一种在富足和盈余中的思维。”[③]

总而言之，对于国内外关于尼采的视角主义的研究，我们是不能满意的。虽然海德格尔提醒我们关注尼采的这个思想并从中体会尼采颠倒柏拉图主义的思想意义，但是海德格尔仍然将尼采置于柏拉图主义或西方形而上学的逻辑框架中，实质上将尼采变成了他自己思想磨盘里的谷物。另外，他对尼采的解读，也是前后矛盾的。法国的尼采主义者虽然不同程度地超越了海德格尔对尼采的解释，但是他们似乎也将尼采极端化了。尼采的思想虽然包含着批判传统和现代规划的一面，比如他对启蒙的批判，但是他也有着为传统

---

① 周国平：《周国平文集》（第三卷），陕西人民出版社，2002 年，第 421 页。

② 转引自萨弗兰斯基：《尼采思想传记》，卫茂平译，华东师范大学出版社，2007 年，第 27 页。

③ 同上书，第 14 页。

和启蒙思想辩护的一面。这要求我们必须把握尼采思想的张力。忽视这个方面,势必对他的思想造成误解。英美学界虽然不遗余力地讨论视角主义知识论或真理观问题,但是更多地是从英美知识传统中来认识尼采,尼采思想的矛盾和悖论之处,往往被简单化,甚至不予理睬。与国外相比,国内对尼采的视角主义的研究显然十分滞后。不仅在译法上欠推敲,而且对这个思想的认识,也有待深入。不管怎样,上述研究资料不同程度地包含着一些洞见,有的还需要我们重点参照。

三、基本思路和主要观点

西方形而上学建立以来提出的问题可以概括为 theōria(看)与 logos(用词语推理)之间的紧张关系。一方面,语言被认为能够恰当地表达视觉,这就是真理。logos(语言)始终与视觉联系在一起。另一方面,如果话语与在直观中给出的明证分离,那么它就退化为使"看"成为不可能的"闲谈"。尼采最一般性地将这种紧张关系看成是"真实世界"(wahre Welt; real world)与"虚假世界"(scheinbare Welt; apparent world)之间的对立。前者表示视觉与逻各斯的统一,而后者则恰恰相反。很明显,西方思想从一种视觉明证上将"真实世界"看成是思维的最高现实或者真正的存在。哲学沉思活动就是对这个"真实世界"的思考,它强调打开"灵魂的眼睛"才能看到(认识)"真实",而我们的肉眼观看只能产生惑乱和迷茫。这种视觉明证实际上是以视觉来隐喻精神的活动,它重"灵魂"而轻"肉体"。这就是西方思想的构成的一种视觉优先的哲学传统,或者我们说是视觉中心主义。

尼采哲学所针对的就是西方思想的这个视觉隐喻的哲学传统。他将自己的哲学标示为"颠倒了的柏拉图主义"(umgedrehter Platonismus; inverted Platonism)。首先,他将柏拉图主义或者说西方形而上学看成是"一部错误的历史"。虽然这部历史内部也进行自我批判,但是"真实世界"的形而上的预设一直存在:从柏拉图的理念,经过基督教的"上帝"、"天国",到康德的"物自体",甚至再到实证主义所标榜的"事实",都被看成是真正的存在、"真理"的场

所,这本质上就是西方思想的视觉中心主义。因为它利用了视觉的明证,强调打开"灵魂的眼睛"才能"看到"这个"真实世界"。在我们的"灵魂"、"心灵"、"精神"与这个"真实世界"之间有着专有的特殊通道。所以,这种视觉中心主义其实蕴含了一种绝对主义的认识论,认为真理就是我们的表述与"真实世界"相符合。虽然这种视觉隐喻的哲学传统也存在着自我批判,比如康德批判了他之前的绝对主义认识论,实证主义也批判了形而上学的对世界的解释,但是这也只是打破了一些"外围工事"。康德仍然陷入了将认识条件先验化、绝对化的泥坑,实证主义实际上形成了一种科学拜物教。这说明,按照尼采的说法,西方思想的"真理意志"(Wille zur Wahrheit; will to truth)没有丝毫改变:要真理,甚至不要生命。尼采将之看成是西方思想的"禁欲主义理想"、"虚无意志"、"反生命的意志"。但是,它却是一种迄今为止一直起作用的意志,因为人们宁可追求虚无,也不能无所追求。尼采对这个传统的"颠倒"表现在:与哲学传统强调打开"灵魂的眼睛"的视觉隐喻不同,他确立了自己思想的肉体出发点。比如他说:"对肉体的信仰比对灵魂的信仰更为根本。"(WP:491)现在,对人来说,肉体是比灵魂更为根本的前提。也就是说,视觉的执行者不是"灵魂"或"精神",而是肉体状态。

我们可以这样理解,"以肉体为指引",尼采哲学确立了一种不同于柏拉图主义的新的视觉模式。它强调了肉体自身的"看",视觉自身的"爱多斯"(eros)。"看"的活动首先反映的是肉体的事实,即我们的欲望、激情等本能的条件以及"看"自身的目的。传统哲学将我们的视觉仅仅当成了"灵魂"或"精神"的工具,这可以说掩盖了这个最根本的事实:它们无论如何不能离开肉体单独存在。所以,与其说是肉体(感官)是"灵魂"或"精神"的工具,不如说相反。"我的兄弟,你的小理性,被你称为'精神'的,也是你的肉体的工具,你的大理性的小作品与小玩意。"(Z,1:5; KSA 4, S. 39)传统哲学塑造了理性主体,但是这并不根本,因为在通常所说的"我"(Ich; I)背后,还有"自己"(Selbst; ego)存在着。这个"自己"就住在我们的肉体里,它就是我们的肉体。它没有说"我",但是却实践

了“我”，施行了“我”。也就是说，我的一切活动，都必然由它来发动。这是哲学传统未曾认识的“大理性”。我们说，正是从这个肉体出发、“大理性”出发，尼采的视角主义才有真正的基础。我们的第一章内容就是将尼采与西方思想的视觉隐喻传统关联在一起，强调了尼采对这个视觉中心主义传统的改变，“颠倒”。人的本能的生活，肉体存在，“自己”，“大理性”，伟大的激情，生殖，伟大的意志，权力意志，“黑暗的欲望”等，这些都标志着生命的基本条件。视角主义就是通过这些生命基本条件“看”世界的哲学。尼采用“黑暗的欲望”来反驳西方理性主义的“永恒的白昼”，认为这个理性的“白昼”，是对生命的基本条件的漠视、压抑、摆脱、排斥、否定和敌视，目的就是“真理意志”，虚无意志，禁欲主义理想。这无论如何是一种生命症候，生命的疾病，生命的自我否定，自我欺骗。

从第二章开始，我们将探讨视角主义是如何形成的。虽然尼采批判柏拉图主义或传统形而上学，但是他的思想仍然与传统哲学有着密切关联。在这个传统中，视角主义有着很深的历史根源。首先，这个思想与古希腊智者派尤其是普罗塔格拉的“人是万物的尺度”有着思想的继承关系，或者说它们都表达了某种相对主义的思想，以反对绝对主义。但是，智者派并没有形成视角或视域的思想。近代的德国唯心主义哲学也对尼采思想产生了很大的影响，最早是莱布尼茨，他将文艺复兴以降的“透视”概念应用到哲学上，在他这里一种视角主义已经初见端倪。莱布尼茨强调了单子表象世界的自由，认为每个单子都是世界的一面“活的镜子”。但是，他仍然认为，每个认识主体能够超越自身表象的特殊性，发现一个完美的本质世界。很明显，莱布尼茨仍然处在旧思想的窠臼中。另一位对尼采的视角主义产生影响的哲学家就是康德。他声称我们的知识都是关于现象界的，即是受我们的知性条件限制的知识。它不是关于物自体的知识，而是诸物借助于我们的主体条件向我们显现的知识。尼采可以说基本上赞同康德的这个思想。但是，他并不赞同康德将知识的条件看成是某种先天的形式。而且，他也批判了康德的物自体概念。所以，视角主义在哲学根源上虽然与传统哲学有着某种关系，但是它从根本上与传统有着差异。我们认为，只有到了尼

采这里,视角主义才成为真正的视角主义。他对视角主义的思考经历了一个过程,最终表达了一种成熟的视角主义。他的哲学从人的生理—心理条件寻找出发点,形成了一种关于“看”的新哲学。

我们从尼采前期思想中看到他的视角主义的一些预示性的概念,比如“镜子”、“光学”和“视域”等。尼采使用“镜子”、“光学”概念,很多时候都是隐喻。也就是说,生命看世界总是反映在自身“镜子”或“光学”中,反映了生命自身的利益、兴趣和生活方式。“镜子”或“光学”,这里指示着生命的艺术使命,或者说生命的艺术创造活动。古希腊人善于使用这种“镜子”,他们创造了奥林匹亚诸神,其实就是他们在“镜子”里看到的自己,并以此来战胜生存的恐怖。这就是古希腊人的“光学”,艺术使命,艺术为生存辩护。生命都是有视域的,也就是根据自身(本能)条件对世界的解释。它将周遭环境纳入自身,同时也要排除一些东西。这样就形成了一种相对封闭的看世界的眼光。动物的视域基本上都是固定的、不变的,而人类的视域却可以不断变化。

尼采前期的这些思想都可以包含在他走向成熟时产生的视角主义思想中。在他的思想走向成熟时期,尼采提出了权力意志的概念,他将权力意志看成是生命的“新规定”。生命本质上被看成是权力意志,生命的一切活动都是它的体现。但是,作为一种生命体,生命也有自我保存的要求。这方面必然要求生命在追求权力、自我扩张(展现权力意志)时进行适合于自身生存的对世界的估价。即是说,生命需要从自身的“镜子”、“光学”以及相对封闭的视域中看世界,对世界做出估价,否则生命就不能成其为生命。这可以说是一切生命体的一个基本前提。所以,一方面,生命创造价值,这是权力意志的要求,另一方面生命也进行估价,这是自我保存的需要。视角主义就标志着生命对世界的估价。也就是说,生命必然以自身的标准为标准,甚至不惜用这种标准强加于其他生命类型。所以,善恶的判断都可以看成是为了某种生命类型自我保存的需要而做出的,而不是对世界本身的判断。既然生命本质上是权力意志,那么这种对世界的估价也必然反映权力意志。将权力意志与视角主义结合起来,可以说一切生命都在求生长、求权力中自我保存。我

们在这里将尼采的视角主义的主要内涵或基本特征总结为以下四个方面:第一,视角主义是一切生命的基本条件;第二,它是生命对世界的解释,也是适合于自身生存的估价方式,生命都是在追求权力中自我保存;第三,人类的视角对世界的估价并不是唯一正确的估价,因为还存在着其他生命类型;第四,生命对世界的解释或估价总是多元的、多样性的。

我们认为,尼采的视角主义针对的就是柏拉图主义或西方形而上学实在论及其认识论。这种实在论就是对"真实世界"的价值设定。没有"真实世界",就谈不上"灵魂的眼睛"看到的"真实",就谈不上"主观"与"客观"的符合问题,因此知识和真理就不可能。尼采从视角主义上宣布了"真实世界"的不存在、虚构和错误。他看到了柏拉图主义在这个方面对世界估价的问题、症候,甚至意义(保存群畜)。他从肉体和生理的出发点创立了一种新的视觉模式。也就是将估价的方向转向了生命自身,而不是用一个外在的权威(比如"上帝"概念)来否定生命的本能条件(在他看来这就是否定生命自身,因为生命的一切创造都来自本能以及本能的升华)。他的视角主义因此走向了生命对世界的多元的解释或估价上。"无物为真! 一切皆允许!"(WP:602)如果各种视角都以为自身对世界的估价是正确的,那么尼采是否走向了视角主义的相对主义呢? 我们说,他的视角主义如果从类的估价方面看,当然是一种相对主义。但是,就人类对世界的估价来说,尼采给出了一个价值等级制的东西。并且他有意将价值两极化,拉开距离。他希望通过这种"距离感"刺激生命,激发权力意志,从而塑造"伟大的个人"、"整体的人"。他的查拉图斯特拉不是教导什么永恒的真理,而是让我们找到自己,自我超越,自我克服。

第三章、第四章和第五章,我们将重点探讨尼采对迄今为止的道德视角的"颠倒",或者说价值重估。这可以说是尼采哲学的一个主要任务。既然生命本质上是权力意志,那么视角主义作为生命对世界的估价当然也是权力意志的活动或估价方式。但是,哲学传统恰恰把这种生命的视角主义条件抛开,或者说掩饰这个基本条件,因为它要求"普遍性"、"真理"、"至善"等,把一种对世界的估价

作为任何人都应当遵守的规则。既然它也仅仅是一种估价，那么必然就是出自一种视角，保存一种类型的生命。这种视角就是道德视角，就是迄今为止对世界的估价方式，即尊道德为绝对价值。其实，它的惯常的用法也就是在生命之外选择一个立足点估价生命和世界。它信奉像"美德"、"真理"、"道德"、"客观性"、"普遍性"这一类概念，甚至把它们当成偶像去崇拜。结果，这就造成了与生命价值的对立，与权力意志的对立。但是，它必定是某种类型的生命的生存方式的投射，这反映的是一种虚弱的生命类型的价值，即群畜类型的价值。尼采从非道德主义上要求对世界进行价值重估，就是要"颠倒"迄今为止的道德视角的估价方式。道德视角应用到哪个领域，尼采的非道德主义也走向那个领域，发掘道德视角的藏身之处。比如，认识领域，知识和真理领域等。然后，尼采揭示了道德视角的自我矛盾，因为道德的起源是非道德的，它的手段也是非道德的，没有所谓的道德现象和事实，只有对道德的解释或估价，也就是以之为最高价值，并构成了对不同的、差异视角的压制和强制。

"自由精神"需要我们走出这种道德视角的困境，或者说走出道德视角的狭隘性。尤其是柏拉图—基督教道德，这种对世界的道德估价，是迄今为止对生命的最大不公正，对生命的施毒。它是一种"奴隶道德"类型。因为自身无能于权力，就对一些概念进行崇拜和信仰。这是道德上的"反自然"。尼采从他的非道德主义上看到了相反的道德估价，即"主人道德"、"贵族道德"、"施与的道德"，就是主张一种自然主义道德，或者说认为人的本能、肉体、生理高于"灵魂"、"精神"。后者必然以前者为基础。所以，人越是精神化，就越是肉体化；越是"高尚"，越是"恐怖"。"超人"是"大地"的意义。尼采的价值重估，就是将迄今为止的群畜价值看成是低微的，他要为生命链条塑造一种高等价值。他指出一种伟大的个人的方向，这不是近代意义上的原子个人，而是整体类型的人，歌德类型的人，他的酒神类型。

走出道德视角的狭隘，尼采的非道德主义宣布一种对世界的多元解释或估价。正如法国的尼采主义者所认为的，这种多元解释或估价，乃是尼采真正地为生命选择的。他呼吁看事物的多元视角，

并不是认为每个视角都和其他视角一样好。道德视角与非道德视角相比较,后者则更趋向自然的生命,因而价值也更高。各种视角在尼采这里存在着一种价值等级制。视角之间不是用理性的标准来衡量孰优孰劣,而是根据权力意志来排出秩序。从这个意义上,我们可以说权力意志就是尼采的真理。但是,这与他的视角主义是否矛盾呢?因为在视角主义看来,不存在一个超视角的真理。还有,尼采用权力意志原则或标准去考察不同的生命视角及其估价,这是否陷入了自我反驳呢?我们的回答是,尼采有一种自觉的整体的人的视角,他的酒神视角,就是能够感触所有人的视角的那种整体性,这不是在视角之外设定一个绝对的视角,而是体现了他的"爱命运"(amor fati),甚至为弱者的估价辩护。他用自己的经历告诉我们,生命的自我超越是可能的。所以,他不是教导我们什么永恒真理,而是让我们看到生命的视域是可变的、可以自我超越的,没有谁可以给人类一个确定的目标。

第六章,我们将对视角主义在20世纪的发展和嬗变作一概览。从这里,我们不仅看到了尼采的视角主义在新的历史条件下的发展和变化,还看到了视角主义与它的源头上的距离。视角主义在20世纪的发展基本上沿着大陆哲学和英美哲学两条路线展开,但是正如两条哲学路线和阵营长期对峙一样,视角主义在各自的发展过程中也很少相互借鉴。近年来,视角主义不仅在两个哲学阵营中继续被讨论,还出现了一批跨两个领域的学者,他们对视角主义的探索提出了有益于两个哲学阵营走向"融合"的方案。但是,我们认为,根据现有的条件,两个哲学阵营真正走向"融合"仍然任重道远。21世纪的我们仍然需要视角主义,因为全球化的今天不应当只意味着西方霸权意识形态,而应当是一种真正的多元化。视角主义不应当成为玩世不恭的犬儒主义,而应当走向对他者的关注。视角主义不是要助长观念的暴虐,而是能够倾听他者的声音。所以,我们可以为视角主义增加"责任"的内涵,让它在今天这个时代更有价值。

第一章　尼采与视觉隐喻的哲学传统

哲学术语“理论”一词来自希腊语的“旁观者”(theatai),在几百年以前,“理论”这个词仍然表示“沉思”(noeomai),也就是从外面、从位于参与演出和完成演出的那些人后面的角度来观察某东西。沉思最初是在眼睛感知的意义上被使用的,然后转义为精神的感知,最后成为用来表示思维的最高形式的一个词语。尽管现在很少有人认为作为视觉器官的眼睛和作为思维的器官的精神是相同的,然而词语本身表明,眼睛与被看到的物体之间的关系类似于精神与它所思对象之间的关系——也就是说能产生同样的明证。这种相似性,就是我们所说的视觉隐喻。沉思是心境的最高状态这种观念和西方哲学一样古老:按照柏拉图的说法,我们在自身中进行无止境的对话——仅仅在于打开灵魂的眼睛,甚至亚里士多德的努斯(nous)也是认识和把握真理的工具。在基督教传统中,当哲学成为神学的奴仆时,思维自然就是沉思。笛卡尔仍然受到这种传统的影响,他把打算证明上帝存在的论著称为“沉思集”。如此等等。这些都说明了西方思想的视觉隐喻传统对于思维的更高层次的现实(“真实存在”)的重视,尼采就用“真实世界”(wahre Welt; real world)来标识这个真实存在,即柏拉图主义或西方形而上学的超感性领域。他在《偶像的黄昏》中以“‘真实世界’如何最终变成了虚构故事”宣布了这个历史过程的“终结”。尼采挑战了这个视觉隐喻的哲学传统,这为他的视角主义的产生准备了思想基础。

第一节　柏拉图主义:“一部错误的历史”

通常来说,之所以把柏拉图主义理解为西方形而上学,原因在

于,它研究的不是直接呈现给感官知觉的东西,对这些东西的理解超越了感觉经验和常识推理。这个源头可以追溯到巴门尼德,他给了我们一个重要的概念——上帝,或者说绝对存在或第一本原,尽管没有呈现给感官,但是它仍然比现象的东西更实在,更真实,更有意义。自巴门尼德之后的西方哲学,思想家们有一点是共同的,就是把人的精神与感官分离。哲学家之所以是哲学家,就是因为他离开现象世界,然后进入了另一个领域,这个领域始终是少数人能够达到的世界,只有像柏拉图那样的"神之友"的哲学家才能够达到。这就是柏拉图主义的感性领域和超感性领域的二元区分。尼采用"真实世界"来称谓这个超感性领域,在《偶像的黄昏》中他以"'真实世界'如何最终变成了虚构故事"为标题道出了柏拉图主义的演变历史,他还给这个过程加上了一个副标题,即"一部错误的历史"(TI:4;KSA 6. S. 30)。

一

在这部"错误的历史"中,我们看到,由柏拉图设定的作为真实存在的超感性领域不仅被贬降,从天上降到地上,而且已经沦为非现实的和空无所有的东西。尼采把这部历史分为六个阶段,它们很容易被标识为西方思想的最重要的时期,而且也径直引向尼采自己的哲学的新开端。各个阶段的情况如下:

> 一、真实世界是智者、虔信者、有德者可以达到的,——他生活在其中,他就是它。(理念的最古老形式,比较明白、易懂、有说服力。换一种说法:"我,柏拉图,就是真理。")

这里对于"真实世界"的规定在于:它是此时此地的人可以达到的,虽然并非随便哪个人就可以轻松达到,但是它是有美德的人能够达到的。超感性领域乃是"理念",这是以希腊思想和希腊此在的眼光所能真实看见的东西。"我,柏拉图,就是真理",就是在这个意义上的希腊式的表达。从这里可以看出,"真实世界"与现实生活的就拉开了距离,这也是西方思想的起因。古希腊智者学派把真理看成是修辞学(语言)的问题,也就是说,真理都具有约定性

和相对性。柏拉图对此批判认为,关于逻各斯的真理首先来自存在,然后来自知识,最后才是修辞。所以,柏拉图使修辞学服从于哲学(辩证法),使语言变成真理的导管,他确立了最高的存在(也是至善)。

> 二、真实世界现在是不可到达的,但是许诺给智者、虔信者、有德者("给悔过的罪人")。(理念的进步:它变得更精巧、更难懂、更不可捉摸,——它变成女人,它变成基督教的……)

随着对超感性领域的设定,已经明确地假定了与感性领域的断裂,但又不是绝对地断裂:只是在此岸的生活中,在尘世的生活中,"真实世界"不可达到。这就意味着,超感性领域不再在人类此在的范围内并且成为可以认识和传达的了。只要超感性领域被解释为彼岸,人类此在就变成了此岸生活。"真实世界"现在变得更加真实了,因为它越来越从此岸生活分离出去了,它只能被作为一种许诺被信仰。但是,许诺也包含着一直都无法实现和持续地延宕的可能性。显然,许诺一个"真实世界"招致一种明显的矛盾,即"真实世界"不是现在,它不与我们在一起,我们没有生活其中,我们不是它,我们只生活在对它的许诺中。可以说,许诺进一步成为"真实世界"与现实生活的分裂因素。基督教宣称的"灵魂得救"就是这种许诺的典型表达。

> 三、真实世界不可到达、不可证明、不可许诺,但被看作一个安慰、一个义务、一个命令。(本质上仍然是旧的太阳,但被雾霭和怀疑论笼罩着;理念变得崇高、苍白、北方味儿、哥尼斯堡味儿。)

这个阶段是通过康德哲学达到上述超感性领域与感性领域的分裂。现在,超感性领域不是一个许诺,而是实践理性的一个假设,它处在一切经验和证明之外。虽然康德对知识能够达到存在进行了批判,但这也只是为信仰保留地盘。在基督教世界图景的结构中,康德并没有改变什么,他只是把所有的认识之光集中于经验之上,也就是数学－自然科学对世界的解释上了。处在自然科学之外的东西,其存在虽然没有被否定,但是却被推回到不确定性之中了。

所以,尼采看透了康德思想中明显的柏拉图主义。当然,这也暗示了柏拉图与康德的距离:柏拉图的"真实世界"是可以到达的,而康德的"物自体"却处于一切经验和证明之外。到这里,康德把"真实世界"提到一个更高的层次上,成为一个"义务"。

> 四、真实世界——不可到达吗?反正未到达。未到达也就是未知道。所以也就不能安慰、拯救、赋予义务:未知的东西怎么能让我们承担义务呢?……
>
> (黎明。理性的第一个呵欠。实证主义的鸡鸣。)

根据第一部分,"真实世界"不仅是存在的,而且可以达到,也可以传达。但是,到了这个阶段,"真实世界"完全变成了一个矛盾、一个悖论。从柏拉图到康德,"真实世界"自身变成了一个疑问。海德格尔对尼采的这段话的解释说,到这个时候,一种沉思的"真诚"出现了:"尼采看到新的一天正在到来。理性,在这里就是人类的知识和追问,开始苏醒过来了。"①当然,尼采这里也暗示了实证主义对形而上学的拒斥,它想取代形而上学。

> 五、"真实世界"是一个不再有任何用处的理念,也不再使人承担义务,——是一个已经变得无用、多余的理念,所以是一个已被驳倒的理念,让我们废除它!(天明;早晨健全的感觉和愉快的心境的恢复;柏拉图羞愧脸红;一切自由的灵魂起哄。)

尼采为"真实世界"特意加上了引号,即是说"真实世界"已经成为历史了,它是被废除掉的东西。为什么要废除它呢?因为它已经变得无用、多余了。这在实证主义的语境中就是这样,"真实世界"成了无用的概念,因为从感觉的基础而不是从存在就能获得这个真理。面对这种状况时,"柏拉图羞愧脸红",因为柏拉图所承诺的一切都在此完结了。对于"真实世界"的废除使我们恢复了"健全的感觉和愉快的心境",也就是说一个感性世界获得了它的自主权,不再是被另一个(超感性)世界所统治和主宰了。生命也获得

---

① Heidegger, *Nietzsche* Ⅰ, translated by D. F. Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 207.

了解放,"一切自由的灵魂起哄"。我们觉得,尼采用"起哄"(Teufelslärm; riot)这个词表达的是这个意思:"从前精神便是上帝,接着就变成了人,现在他变成了群众。"(Z, Ⅰ:8; KSA 4, S. 45)比起柏拉图的"理念",在经验主义和实证主义那里,人们赢回了"健全的感觉",但是尼采用"起哄"这个词却又指示着现代世界的混乱状况。因为它是个大众统治的时代,"新"与"旧"仍然进行着斗争,各种思想观念交错混杂。

> 六、我们已经废除了真实世界:剩下的是什么世界?也许是虚假世界?……但不!随同真实世界一起,我们也废除了虚假世界!(正午:阴影最短的时刻;最久远的错误的终结;人类的顶峰;《查拉图斯特拉》的开头词。)(TI:4;KSA6. S. 30-31)

"真实世界"不存在了,被废除了,那么是否还存在一个"虚假世界"(scheinbare Welt; apparent world)呢?这也许是对付愚蠢的实证主义的。因为实证主义认为,只有把所有心理现象排除在考虑范围之外,仅仅抓住看得见的"事实"和呈现给我们的感官的现实事物,就能找到确定性的坚实基础——最强有力的和最可靠的论据。实证主义也是要被超越的阶段,也就是说,实证主义对"事实"的追求也可能是形而上学的错误的最终避难所。"反对实证主义,它停止在现象上——'只有事实'——我要说:不,没有事实,只有解释。我们不可能确定事实'本身':或许这样做是毫无意义的。"(WP:481)到此为止,这个形而上学的最久远的错误终结了。尼采以"人类的顶峰"联系到他的查拉图斯特拉的哲学。这就是说,他的哲学必须从柏拉图主义"终结"处来理解。

二

上述用六个阶段叙述了柏拉图主义的历史,可以说这种叙述方式揭示了柏拉图主义从存在(超感性领域)—非存在(感性领域)的等级结构上来构造"真实世界"的策略的错误。从心灵出发(柏拉图—基督教)和从感官出发(经验主义—实证主义),保持一个存在物,一个实在,这是双重的错误,柏拉图主义走出了一条自我摧毁的

路线。但是,柏拉图主义没有那么轻易地退场,而是保留了它的基本的原则。像实证主义虽然拒斥形而上学,但是它标榜的“事实”仍然与形而上学有着惊人的相似。所以,把形而上学宣布为错误并没有真正清算它,关键问题还在于找到这种错误的根源所在。尼采用“形而上学的心理学”来标识他的这种探寻工作。他发现了柏拉图主义或西方形而上学的心理症结:这个世界是虚假的,所以应该有一个真实的世界;这个世界是有条件的,所以应该有一个绝对的世界;这个世界是充满矛盾的,所以应该有一个无矛盾的世界;这个世界是生成的,所以应该有一个存在的世界。在尼采看来,这纯粹是错误的推论,即盲目相信理性:如果 A 存在,那么其对立面 B 也必然存在。做出这个推论的原因是痛苦,并把痛苦变成一种愿望,但愿有这样一个世界存在。正是出于对生存世界的仇恨,才虚构一个更有价值的世界:“形而上学家对现实的怨恨是动力。”(WP:579)

发明或者说信仰一个“真实世界”,这对人造成了三种诱惑。第一,一个未知的世界:我们是好奇的冒险家和探寻者,已知的东西似乎令我们厌倦。第二,另一个世界,那里情形迥异,也许一切都会好转,我们没有白白期望;一个情形迥异的世界,谁知道呢,也许我们自己在那里也迥然不同。第三,一个真实世界:这是对于我们最奇怪的攻击;已经有许多事物冠以“真实”这个词了,我们不由自主地把它馈赠给它。所以,这个真实世界也必定是一个真诚的世界,一个不欺骗我们、不把我们当傻瓜的世界:相信它近乎就是必须相信它。这样一来,我们就用三种方式逃避我们生存的(“这个”)世界:第一,用我们的好奇心。仿佛别的地方有更有趣的一部分,这个世界是极其无聊的。第二,用我们的顺从。仿佛这个世界不是最后一级的必然性,它应该是另一种样子。第三,用我们的同情和尊敬。仿佛这个世界不公正,对我们不诚实,因而不配得到它们。“‘真实世界’这个概念暗示这个世界是一个不真诚、骗人、不诚实、冒牌、非本质的世界,——因而也是不照顾我们利益的世界(不应该顺从它,更好是反对它)。总之,我们以三种方式暴动:我们制造一个 X 来批判这个世界。”(WP:586)

但是,究竟谁能告诉我们,“虚假世界”的价值就必定比“真实

世界"小？我们的本能不是驳斥了这个判断？人不是总在虚构一个世界，因为他想有一个比现实更好的世界？尤其是，我们如何知道，"真实世界"不正是我们的世界？"另一个世界"可能就是虚假世界？比如，希腊人就在真实的生存方式之外，就替自己设想了譬如说一个"影子王国"，一种假象—生存（Schein-existenz；apparent existence）。还有，谁授权我们煞有介事地来规定真实性的度？尼采提出了这个问题：为什么"另一个"世界的观念总是导致不利于并批判"这个"世界呢？这表明了什么？在他看来，一个民族如果有自豪感，生命蓬勃向上，就总是会认为变成别的样子就是变得更低微，变得更无价值；它把陌生的、未知的世界看作它的敌人、它的对立面，它觉得自己没有好奇心，完全拒绝陌生事物。

所以，把这个世界当做"虚假"世界，而把另一个世界当做"真实"世界，作这种区分就是一种症候了。它有以下三个来源：哲学家，他发明一个理性世界，在那里理性和逻辑功能是相适合的——"真实"世界由之而来；宗教家，他发明一个"神灵世界"——"非自然的、反自然的"世界由之而来；道德家，他发明一个"自由世界"——"善的、完美的、公正的、神圣的"世界由之而来。这三个来源有其生理—心理共性："心理上的大错，生理上的混淆。"（WP：586）"另一个世界"，如同它实际上在历史上所表现的，打上了什么名号的印记？——打上了哲学偏见、宗教偏见、道德偏见的印记。"另一个世界"，正如它由这个事实所证明的，乃是"不存在"、"不生存"、"不想生存"的同义词。所以，厌恶生命的本能，而非生命的本能，创造了"另一个世界"。尼采由此得出结论："我们的宗教、道德和哲学是人的颓废的形式。"（WP：794）

尼采对上述哲学偏见、宗教偏见、道德偏见进行"颠倒"，他在《偶像的黄昏》中提出了"四大命题"。第一命题：将这个世界说成是虚假世界的那些理由，毋宁说证明了"这个"世界的实在性，另一种实在性是绝对不可证明的。第二命题：被归为事物的"真实存在"的特征，是不存在的特征、虚无的特征。"真实世界"是通过与现实世界相对立而构成的，它事实上就是虚假世界。第三命题：虚构一个"另一"世界是毫无意义的，倘若一种诽谤、蔑视、怀疑生命

的本能在我们身上还不强烈的话。在后一种场合，我们是用一种“另一”、“更好的”生活向生命复仇。第四命题：把世界分成“真实的”世界与“虚假的”世界，不论按照基督教的方式，还是按照康德的方式（毕竟仍然是一个狡猾的基督教的方式），都只是颓废的一个预兆，是衰败的生命的象征（TI. 3:3; KSA 6. S. 78-79）。“真实世界”、“另一个世界”、“真实存在”、“神灵世界”、“自由世界”都是形而上学的虚构，这些都是虚构出来的东西，都是“虚构故事”，而且还是一种征兆，它是颓废生命的象征，信仰它们就是对生命的仇恨。因此，我们必须废除它们：“废除真实世界是头等重要的事情。它是对我们所在的这个世界的巨大怀疑和贬值：它是迄今为止我们对生命的最危险的谋杀。”（WP:583）

由此观之，尼采不仅把柏拉图主义看成是“一部错误的历史”，而且更为重要的是，他发现了这种形而上学的根源所在，即是对现实、对生存的世界、对本能的厌恶和否定，这是颓废的征兆。哲学、宗教和道德乃是达到这个目的三种主要的形式。所以，在这里，尼采把形而上学看成一种衰退的生命的征兆。“错误”或许只是表面的，根深蒂固的东西就是衰退的生命和日益疲惫的意志。不仅问题是思想上的，而且更是心理和生理上的问题。

三

人们会这样问：尼采在《偶像的黄昏》中完成了“颠倒柏拉图主义”，他为什么还要说必须废除“真实世界”呢？“真实世界”不是已经被废除了吗？“上帝死了”之后，为什么还要坚持废除“真实世界”呢？“上帝”这个概念不就标识了“真实世界”这个超感性领域吗？

这个问题也不难回答，因为尼采考察了“真实世界”的三个来源，即哲学、宗教和道德的来源。也就是说，即使废除了“真实世界”，如果没有对这个前提进行批判，“真实世界”也会死灰复燃的。即使“上帝死了”，基督教的宗教根源可能仍然存活着。还有，哲学上对理性的尊崇，道德上对“律令”的信仰等。这些都可能成为“真实世界”重新产生的根源。也就是说，只有把形而上学的来源搞清楚，才能真正测度“真实世界”的范围，从而对形而上学的批判和清

算才能切中要害，入木三分。

首先是哲学的问题。尼采把哲学家当成概念木乃伊的制造者："几千年来凡哲学家处理的一切都变成了概念木乃伊；没有一件真实的东西活着逃脱他们的手掌。"（TI，3：1；KSA 6，S. 74）而且他们还以概念为偶像，这样就带给了一切生命的危险状况。因为他们认为存在者不变化，变化者不存在，他们都信仰存在而不是变化。另外，哲学家还有另外一种危险，即混淆始末。他们把最后的东西当成"最高的概念"，即最普遍、最空洞的概念，高级的东西不允许从低级的东西中生长出来。比如柏拉图的理念，感性的东西只有与超感性的东西关联才有存在的可能性，越是靠近理念，就越是存在，否则就是不存在。哲学家的这种偏见来自于对于理性的信仰，因为理性驱使我们设置同一、持续、实体、始因、物性、存在等。而且理性就潜藏在我们的语言中。语言的形而上学的基本假设就是理性。由于语言，我们成了一种野蛮的拜物生灵：到处看见行为者和行为，相信意志是普遍的始因，相信"自我"、作为存在的"自我"、作为实体的"自我"，并且把"自我—实体"的信仰投射到万物上——从这里创造了"物"这个概念。等等。以至于我们说的每个词，每一句话，都是为存在辩护。"我担心我们还没有摆脱上帝，因为我们还信仰语法。"（TI，3：5；KSA 6，S. 78）

其次是道德的问题。尼采在《曙光》的前言中把人们对于道德的信仰看成是"基础中的基础，磐石中的磐石"（D，Pre. 2；KSA 6，S. 12）。这表明，柏拉图－基督教道德对至善的追求的影响依然根深蒂固。当然，"上帝死了"不是说人们就不会再信仰宗教了，或者说宗教没有存在的必要了，而是说，"上帝死了"之后，人们在任何权威面前，仍旧不允许思考，更不要说批评了，只有服从！康德在一个不可证明的世界里安排一个"道德王国"不就是这种狡猾的基督教方式吗？"一种'你应该'的声音同样在我们心中响起，一道严厉的道德星光同样在我们头上闪烁——这是道德的最后的可见光，它仍然照耀着我们最后的道路，因而至少就此而言，我们仍然是道德性的……正是作为这种道德性的人，我们这些现代非道德论者和无神论者才会觉得自己仍然与长达千年的德意志正直和虔诚联系在一

起,即使是作为它的最成问题的和最不可救药的未来;在某种意义上,我们确实是这一传统的继承者,它的最内在的意志的执行者——这种意志,如我们前面所说,是一种悲观的意志,它无畏地否定自己,因为否定就是它的欢乐!在我们手中完成了——用一句时髦的话说——道德的自我升华。"(D,Pre.,4;KSA 6,S.16)

尼采的这段话表明的是,在"上帝死了"之后,道德的价值仍然在社会生活中居于统治地位,我们都是这个传统的继承者。道德的绝对地位也说明了这种状况,人在道德(被确立的最高价值)面前仍然是服从者。康德要求的"你应该"就属于一个典型。所以,要想解放生命,就要摆脱道德:"向人们据以虚构真实世界的一切前提宣战。这类前提之一便是:道德价值是最高价值。"(WP:583)尼采把他自己作为一个非道德主义者、反道德主义者,对迄今为止的道德进行了批判和攻击,这可以看出他对道德问题的不满和愤慨。

再次,虽然"上帝死了",但是宗教的世俗变形还依然存在:"上帝死了;但是按照人的方式,展示上帝阴影的洞穴可能仍然存在上千年。"(GS:108;KSA 3,S.467)海德格尔与卡尔·洛维特都倾向于认为,尼采哲学的真正的出发点是从"上帝死了"这句话开始的。海德格尔在《尼采的话"上帝死了"》这篇论文中把尼采对柏拉图主义的颠覆看成是对形而上学的反动。形而上学是欧洲虚无主义这一种历史性的运动的本质领域和发生领域,它是这样一个历史空间,在其中命定要发生的事情是:超感性世界,即理念、上帝、道德法则、理性权威、进步、最大多数人的最大幸福、文化、文明等,必然丧失其构成力量并且成为虚无的。在西方形而上学的开端处,柏拉图就确立了这个泛希腊的-犹太世界的基本结构,但是上帝和教会圣职的权威消失了,代之而起的还有理性的权威等。基督教本身,甚至现代科学技术都只是虚无主义的结果和构成[①]。从这个方面来

① 参见海德格尔:《林中路》(修订本),孙周兴译,上海译文出版社,2004年,第234页。其实,尼采早就把现代科学精神看成是基督教道德的直接延伸,比如在《快乐的科学》中,他说:"你看究竟是什么战胜了基督教上帝呢:基督教道德本身,愈益严紧的诚实观念,基督教良心的愈益精致的忏悔,被翻译并升华成了科学的良知。"(GS:357;KSA3S.600)

看,尼采颠覆柏拉图主义还要面对它的世俗的变种形式。“尼采自始至终不遗余力地攻击的不是教义式的基督教,而是其世俗变形:现代市民社会和道德的‘潜在’基督教。他思考得最多的不是‘上帝死了’,而是‘上帝死了’阴影般的苟延残喘,是古老的基督教展现在现代世界的骗局。”[①]

我们可以这样说,只要“真实世界”的根源还存在着,那么尼采“颠倒柏拉图主义”的任务就是没有完成的。对于尼采来说,在虚无主义的“中间期”,这也是一个混杂期,必须积蓄力量,用“积极的虚无主义”的精神反对一切基督教的世俗形式和根源。尼采虽然宣布了“真实世界”是虚构物,它应当被废除,但是他与“真实世界”的各种思想根源的斗争没有终结。只要这个斗争没有停止,他对柏拉图主义的“颠倒”就没有真正终结。形而上学或许并不可怕,可怕的是它的根源和前提,这是颓废的生命在心理和生理条件上的犯病,这才是尼采所要真正解决的问题。所以,颠倒柏拉图主义,不是像海德格尔所理解的又被所颠倒的东西的本质俘获的单纯的“颠倒”[②],尼采的这种工作走得更远。不管他是否成功,他都触及了形而上学更深层的问题。

第二节　挑战视觉中心主义:尼采的新视觉模式

柏拉图主义的“真实世界”的哲学构筑方式不仅有着它深刻的根源,而且还是一种生命的征兆。虽然废除了“真实世界”,但是柏拉图主义的根本原则可能仍然存在。“真实世界”的各种变种形式

① 洛维特:《墙上的书写》,田立年等译,华夏出版社,2004年,第13页。

② 海德格尔认为,尼采对柏拉图主义的“颠倒”,仍然陷入了被颠倒的东西的本质之中。他说:“作为单纯的反动,尼采的哲学必然如同所有的‘反……’一样,还拘执于它所反对的东西的本质之中。作为对形而上学的单纯颠倒,尼采对于形而上学的反动绝望地陷入形而上学中了,而且情形是,这种形而上学实际上实际上并没有自绝于它的本质,并且作为形而上学,它从来就不能思考自己的本质。”参见海德格尔:《林中路》(修订本),孙周兴译,上海译文出版社,2004年,第231页。

如“理性的权威”、“良知”、“最大多数人的利益”等仍然存在。所以,废除“真实世界”似乎成了尼采的一项哲学使命。其实,“真实世界”之所以“真实”,原因就在于它预先假设了一种视觉(隐喻)的明证,并且用这种视觉明证来隐喻思维的更高现实。比如,柏拉图把他的最高的概念“理念”看成是通过“灵魂的眼睛”能够看到的“真实存在”,并通过 logos(语言)表达出来,这为此后的哲学确立了视觉中心主义的思想基础。也就是说,“真实世界”绝对不是通过肉眼(充其量只起到一种辅助的作用)看到的东西,而是靠“灵魂的眼睛”,靠理性和沉思才能认识的“真实存在”。一直到黑格尔,“灵魂”或“精神”仍然是视觉的执行者,他把视觉当成纯粹的“理论器官”,仍然没有摆脱这种视觉中心主义的模式。尼采从肉体出发点“颠倒”了这个视觉隐喻的哲学传统,并尝试给出一种新的哲学思考的视觉模式。

一

古希腊对于西方思想的奠基有一种显著倾向,即视觉(隐喻)优先的原则,这种奠基很早就开始了。比如,赫拉克利特说:“眼睛是比耳朵更为确实的依据。”[①]但是,赫拉克利特还是认为眼睛必须与灵魂结合起来才能获得智慧。所以,他又补充说:“如果人们拥有的不是善解的(字面义:‘未开化’)灵魂,眼睛和耳朵只是无力的证明。”[②]也就是说,要想了解可以用语言传达的普遍实用的法则(logos),需要的是“善解的灵魂”的领悟,而不是简单的耳闻目睹。

柏拉图在《国家篇》中将灵魂的功能划分三个部分:理性、激情、欲望。他认为,每个人的灵魂里都有一个知识的器官或工具,通过学习可以使它纯洁和明亮,而学习那些日常事物却会使它的毁坏或盲目,维护这个器官比维护一万只眼睛更重要,因为只有这个器官才能看到真实的存在(“理念”)。但是,当“灵魂的眼睛”陷入了野蛮无知的泥坑时,就只能靠哲学(辩证法)才能把它拉出来,引导

① 赫拉克利特:《赫拉克利特残篇》,楚荷译,广西师范大学出版社,2007 年,第 113 页。
② 同上书,第 119 页。

它向上。因为仅仅凭借肉眼观察事物只会使灵魂变瞎[1]。也就是说，灵魂只是通过关注一个与它本性相同的要素才看到自己，它就是神（创造者和至善者的神把理智放到灵魂里，把灵魂放到身体里）的要素，灵魂只有通过关注神才能够把握自身的本质。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图区分了两种原因：一种原因为心灵拥有，创造美的和善的事物；另一种原因缺乏理智，其结果总是出于偶然性，无秩序和预先的设计。他认为，人的视觉对于神创世界来说只是次要的、协作的原因，即上述第二种原因。神发明了视觉并且将它赋予我们，其目的就在于让我们能够看到天上的理智运动，并把它应用到我们自身的理智上来，这两种运动的性质是相似的，不过前者稳定有序而后者则易受干扰，我们通过学习也"分有"了天然的理性真理，可以模仿神的绝对无误的运动，对我们自身变化多端的运动进行规范[2]。根据柏拉图的思想，我们的视觉只有把握了神这个思考和认识的原则，才能在俗世区别真与假、善与恶。

对于获得知识而言，亚里士多德把研究灵魂的本质和属性放在第一重要的位置。灵魂被看成是生命的本原："灵魂是原理意义上的实体，它是这样的躯体是其所是的本质。"[3]灵魂在最首要的意义上是我们赖以生存、赖以感觉和思维的东西，所以灵魂是定义或形式，而非质料或载体。躯体不是灵魂的现实，相反，灵魂是某种躯体的现实。在这里，作用者（灵魂）永远都比被作用者（躯体）高贵，本原比质料更尊贵。关于灵魂的思维能力方面，亚里士多德认为，思维需要以"影像"（image）为对象，"影像"除了无质料外，其余都类似于感觉对象。凭借"影像"进行思维，就如同灵魂正在观看一样，它会鉴于现在而对未来进行部署筹划；一旦拿定主意，就会采取行动[4]。亚里士多德虽然承认灵魂不能离开肉体独立存在，但是他把理性（nous）看成是认识和把握真理的工具，认为灵魂不能从外表进

① 柏拉图：《柏拉图全集》（第二卷），王晓朝译，人民出版社，2003 年，第 108—109 页。

② 柏拉图：《柏拉图全集》（第三卷），王晓朝译，人民出版社，2003 年，第 298 页。

③ 亚里士多德：《亚里士多德全集》Ⅲ，苗力田编，中国人民大学出版社，1997 年，第 31 页。

④ 同上书，第 82 页。

入胚胎,但理性能从外部进入灵魂,因而能给予人一种与身体活动没有联系的活动。从这个方面来看,他对灵魂的讨论本质上没有背离柏拉图。

斯多葛派倡导人顺应自己的本性而生活,为此需要考虑身体的需要,但是关注身体并不是过分忧虑,关键在于一种心灵安宁、一种自由,不为任何刺激和恐惧所动。所以,塞涅卡说:"肉体上的快乐是不足道的,短暂的,而且是非常有害的,不要这些东西,就得到一种有力的、愉快的提高,不可动摇,始终如一,安宁和睦,伟大与宽容相结合。"[①]爱比克泰德把人的身体看成是"泥土混合物",这绝不是神的本质的体现,只有智慧、知识和健全的理性才是神的本质[②]。这说明了这种情况:灵魂是不朽的,肉体是灵魂的牢狱,灵魂只有摆脱了肉体的桎梏才有智慧。

古代哲学的身心两分法以及对身体的深深的敌意被基督教信条原封不动地采纳了过来,而基督教的信条最终建立在道成肉身的教义和肉体复活的观念上。俗世的一切活动都是为了荣耀上帝,一切活动都要有上帝的引导才能步入正道。奥古斯丁在他的《忏悔录》中把认识看成是通过上帝反求诸己的过程:上帝引导我们进入自己的心灵。"我进入心灵后,我用灵魂的眼睛——虽然还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永恒之光。"[③]这光,不是肉眼能看到的。"这光在我思想上,也不似油浮于水,天复于地;这光在我之上,因为它创造了我,我在其下,因为我是它创造的。谁认识真理,即认识这光;谁认识这光,也就认识永恒。惟有爱能认识它。"[④]可以说,古代哲学在根据身体的眼睛和灵魂的眼睛的区别来回答有关存在的问题时,理性是区别人与兽的东西。

现代哲学形质二元论与古代哲学区别在于:亚里士多德将"影像"与事物之间看成是某种相似关系,而笛卡尔则将人的理智表象

① 北大哲学系外国哲学教研室编译:《西方哲学原著选读》,商务印书馆,2002年,第190页。

② 同上书,第192页。

③ 同上书,第224页。

④ 同上。

和判断一切的基础。在笛卡尔的模型中，观念并不与事物类似，它来自思维的判断，理智审视以视网膜像为模型的实体。在亚里士多德那里，"蛙性"和"星性"的形式直接进入理智，而且以它们存在于蛙和星星中的同样方式而不是以蛙和星星在内在的眼睛的注视中存在于理智中。按照笛卡尔的理解（它成为"近代"认识论的基础），是表象存在于"心"中。内在的眼睛监视这些表象，希望发现某些迹象可证明表象的忠实性。但是，正如理查德·罗蒂所见，古代哲学和近代的哲学都有助于一种叫作"自然之镜"的比喻，在亚里士多德这里，镜子和内在的眼睛合二为一，而在笛卡尔这里，理智乃是一面内在的眼睛注视的镜子。他们的共同之处在于：首先，它具有未被改变的各种新形式，但是这是理智的各种形式，而不是像物质的镜子那样具有感性的形式。其次，镜子由一种实体组成，这种实体较纯净，纹理较细腻，较精致，而且比大多数其他实体更为灵敏。我们的镜式本质是某种我们与天使共有之物，即使他们为了我们不识其性质而哭泣。今天很少有人相信柏拉图的理念论，甚至也没有多少人去区别感性灵魂和理智灵魂。然而，我们的镜式本质形象仍然存在。数学、哲学本身、理论物理、任何思考普遍事物的东西都是我们的最高层次的知识[①]。

我们知道，洛克反对笛卡尔的认识论，即认为我们的理智里面存在着天赋原则（灵魂存在时就获得了一些基本的概念、记号，并且把它一同带到这个世界上），他认为，人们单单运用自然能力，不必借助于任何天赋的形象，就能获得所拥有的全部知识。既然上帝已经赋予人以视觉和一种用眼睛从外物接受颜色的观念的能力，那么还要认为颜色的观念在人心中是天赋的就不妥当了。洛克认为，我们的心灵就是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念。我们的心灵中的观念只能来自经验："我们的全部知识是建立在经验上面的；知识归根到底都是导源于经验的。我们对于外界可感物的观察，或者对于我们自已知觉到、反省到的我们心灵的内部活动的观察，就是供给我们的理智以全部思维材料的东西。这两者乃是知识

---

① 罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，商务印书馆，2003 年，第 38—39 页。

的源泉，从其中涌出我们所具有的或者能够自然地具有的全部观念。”[①]这就是洛克提出的知识的对象（观念）的两个来源，感觉或者反省。休谟虽然不像洛克那样在感觉与反省的观念上陷入哲学上的含混不清，他把观念的来源都看成是感觉的引起，但是对于来自经验的知识来说，休谟怀疑因果关系的客观性，他认为我们根本不可能在个别事例中发现“必然联系”，不能发现任何一种原因和结果结合起来的性质：“我们看到的实际上只是这个东西总归跟随着那个东西。一个弹子撞上另一个弹子，就有另一个弹子的运动随之而来，我们的外在感觉所见到的只是如此而已。”[②]从经验主义对笛卡尔的唯理论的反驳可以看出，外在世界的存在仍然是从心灵能力上来寻找根据，但是不同于笛卡尔的是，这种客观性却受到了怀疑。所以，后来胡塞尔从他的先验主义上批判了洛克—贝克莱—休谟的心理主义和相对主义，他认为这是导致一种认识论上的唯我论的哲学路线。

康德在《纯粹理性批判》中提出了一个问题：任何经验得以可能的主观条件是什么？他认为洛克和休谟的对经验的解释是不充分的。主体，即经验者，也有自身的需要，它必须由人类经验的潜在的客体来满足。康德关心的是任何理性动物的认知所特有的条件，这些条件并不是特殊的或私人的，而是客观的。这就是康德的先验论的转变。他区分了两种客体：一种是经验的客体或现象；另一种是独立于经验的客体，或者说“物自体”。康德的这种区分有以下几点意义：

首先，康德回应了休谟对于知识的客观性的怀疑：我们对客体的知识可以既是确定的又是根本的，也就是说，我们对作为现象的客体的知识，能够是先验的和综合的。

其次，我们对于“物自体”既不能有经验也不能有知识。在这个方面，康德否定一切“教条式”形而上学或者说独断论，接受了怀疑论。

---

① 北大哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，商务印书馆，2002 年，第 450 页。

② 同上书，第 529 页。

最后，由于知识和科学无法确定意志本身，因此禁止科学去规定这种意志本身。那么，道德在这种情况下才是可能的。我们能够相信自由意志，相信一个合理的道德世界，又不必担心侵犯科学决定论而造成的矛盾。就自由、信仰和不朽这些问题而言，我们绝对不可能知道这些事情为真，但是科学也不可能知道它为假。所以，康德说："我不得不悬置知识，以便为信仰腾出位置。"①

但是，康德进行这种转变的方式似乎仍然停留在笛卡尔的框架中，他的措辞像是对我们如何从内部空间达到外部空间的这个问题的回答。他的自相矛盾的回答是，外部空间是由栖息于内部空间的观念所构成的。因为关于被构造的对象的必然真理知识比有关被发现的对象的必然真理知识更可理解的主张，取决于笛卡尔的下述假设：我们对构造活动有特殊的认识通道。所以，我们可以说，康德通过使外部空间置于内部空间（先验自我的构成性活动的空间）内，然后宣称笛卡尔关于内部确定性也适合那些以前认为是外部性事物的法则，从而使哲学踏上了"一门科学的牢靠道路"。

如果说，康德仍然陷入了近代哲学的"心"的镜子之中，那么到黑格尔这里，他虽然批判了近代笛卡尔以来的哲学抽象和形式主义，但是他在《美学》讲演中仍然将视觉与对象之间的关系看成是一种纯粹的理论关系，而不涉及任何欲望。黑格尔把视觉当做一种纯粹的"理论器官"仍然陷入了视觉优先的模式，因为视觉必须摆脱肉体那些低级器官功能的"玷污"，为了认知或审美上的"纯粹"性，就需要发现这个东西，也即"精神"或"灵魂"，来作为视觉真正执行者②。

总之，传统哲学从柏拉图到黑格尔，不管是要求打开"灵魂的眼睛"认识"真实存在"，还是塑造一个"心"实体，抑或是将"精神"看成是视觉的执行者，实际上都没有摆脱视觉中心主义模式。这种视觉中心主义传统其实是利用视觉的明证性来隐喻认识，把感觉纳入到理性认识的轨道，所谓"灵魂的眼睛"、"理论器官"都与"求真"的

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2005 年，第 22 页。

② 黑格尔：《美学》（第一卷），朱光潜译，商务印书馆，1996 年，第 197—198 页。

认识相关。视觉没有自身的价值，它不得不服从认识的乐趣。它如果受情感所累，受到肉体的“玷污”，就会失去其“纯粹”性，也就无法认识真理。传统哲学的这种推崇视觉（隐喻）的做法，实际上表达了一种对视觉的强求，将视觉看成是优秀的感觉，并且成为了其他感知的尺度。视觉被作为感知世界的第一感觉。这就是西方思想确立的视觉“高贵性”[①]。

二

上述西方自古希腊以来塑造的一种视觉定义的无私的、独白的、认识的真理（以超越观点或意见）被看成是西方视觉中心主义。它不仅构成了西方知识、真理和实在的基础，而且一直影响到现在谈论的“图像时代”、“景观社会”等。学界将之看成是“视觉帝国”，“视觉霸权”等[②]。在柏拉图这里，他将视觉看成是人的智力和灵魂的创造性，以区别于其他感觉。真理体现在“Eidos”即相（Idea）中，它们就如同颜色被漂白的可以看见的形式那样。人的眼睛能够感觉光线，因为它与光线的来源即太阳具有共同的特征。这种类比也发生在理智（“灵魂的眼睛”）与最高形式即善之间。在《理想国》中，他认为正义的人能够看到事物之所是。虽然柏拉图不是完全否定我们的肉眼观看，但是，无论如何，视觉在柏拉图这里，可以解释为用精神之眼对完美的和不变的形式的纯粹的看见，这是肉眼无法做到的[③]。

---

① 参见 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, Illinois: Northwestern University Press, 2001, pp. 135-156。

② 参见 Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Visionin Twentieth-Century French Thought*, California: University of California Press, 1993; *Modernity and the Hegemony of Vision*, edited by David Michael Levi, California: University of California Press, 1993。

③ 马丁·杰伊认为，视觉在柏拉图这里，可以解释为用精神之眼对完美的和不变的形式的纯粹的看见，而被我们的肉眼不纯粹地看见。这种用精神之眼睛的沉思和肉体的眼睛的观察提供了不同的视觉中心主义的丰富的基础，这对西方文化产生了重要的影响。这说明，西方视觉中心主义也有着不同的含义。参见 Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, California: University of California Press, 1993, p. 29。

西方这种视觉中心主义，在现代遭到了广泛的批判和检讨。约纳斯（Hans Jonas）认为，这种视觉"高贵性"给予视觉一种距离感。把眼睛拉进一种远景，似乎赋予了观看者对于预知的一种非常重要的特权，这当然就是工具性行为的前提了。即是说，这种距离感，允许观察者不与凝视的客体进行直接的交流。这样，主体与客体之间的区别以及对主体能够形成对客体的中立的理解的信仰，对于后来的思想来说都是非常关键的。"关于事物的客观性的概念的获得，区别于事物对我们的影响，从这种区别产生了整个的理论观念以及理论真理。"[①]这样以来，一种清晰的因果性观念产生了，主体与客体之间的联系被压制和遗忘了。所以，正是视觉的距离感创造了主客二元论和西方形而上学理论。

阿伦特认为，西方形而上学形成了一种旁观者的理论体系。哲学术语的"理论"一词来自希腊语的"旁观者"（theatai）。在几百年前，"理论性的"这个词仍然表示"沉思"，也就是从外面、从位于参与演出和完成演出的那些人后面的角度来观察某东西：作为旁观者，你能理解演出所包含的"真理"，不过，你必须付出不参与演出的代价。这种看法的哲学依据是：只有旁观者才拥有能使他看到整个演出的位置——正如哲学家能看到作为和谐有序的整体宇宙那样。而演员关心的是名誉，这个词也有声誉和意见的含义，因为声誉来自观众和裁判的意见。这里，旁观者的裁定是公正的，不受利益和名誉的影响，不依赖于他人的意见[②]。这种旁观者的理论，导致了西方思想重思维而轻感性。任何一种思想都是在想象中再现，也就是对呈现给我们感官的东西去感性化。只有在这种非物质形式中，我们的思维能力才能处理这些材料。只有纯粹的逻辑思维才彻底地与生活经验断绝联系。逻辑思维之所以能做到这一点，仅仅因为其前提、事实或假设都被认为是自明的，因而不接受思维的检查。

根据海德格尔，柏拉图主义在希腊时期陷入了一种视觉中心主

---

① Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 147.

② 汉娜·阿伦特：《精神生活·思维》，姜志辉译，江苏教育出版社，2006年，第101—102页。

义的形而上学，这种思维方式使得逻辑将所有的存在变成了表象者的存在，或者说存在图像。柏拉图可以说在这个方面确立了后来思想发展的基础。受到海德格尔的影响，德里达也看到了在西方在场的形而上学历史背后，潜藏着某种视觉中心主义。这种视觉的霸权可以追溯到柏拉图这里，他在现代看到了一种"光的暴力"即表现为菲勒斯中心主义、逻各斯中心主义和"太阳政治"（heliopolitics），将存在秩序加到了被把握的在场上。无论是海德格尔，还是德里达，都表达了某种反视觉的观察方式，新的看世界的方式，这种视觉模式与上述视觉的霸权不同。

海德格尔认为，西方哲学传统一开始就将"看"作为通达存在者和存在的首要方式。从始源意义上看，存在者之为存在者，是从涌现着的在场这个意义上来说的。所以，在古希腊，真理的本质乃是无蔽状态，它是一种显现。海德格尔解释柏拉图的"洞穴之喻"时说，在洞穴内部是看不见太阳的，但就连阴影也还是靠太阳来维持的。这说明太阳是一切行为的根据，是使一切事物持存的根据。作为太阳的理念，不仅发送光芒，而且赋予了一切显现者以可见状态和无蔽状态。一旦人们看到了太阳本身，就等于看见了最高的理念[①]。但是，后来真理就放弃了这种无蔽状态，转向了存在者自身。这里的对存在者和存在的看，就变成了一种正确的观看。也就是说，"看"变成了一种真正的认识。为此，海德格尔对这种视觉中心主义哲学传统的批判包括：首先，他批判了我们日常的看的方式，即一种非本真的工具的、计算的、物化的堕落形式（对存在的遗忘）；其次，他批评了视觉的霸权，不仅批判了从柏拉图到胡塞尔的哲学话语，而且批判了整个的西方文化，尤其是现代性。

他说："仅仅对物的具有这种属性的'外观'做一番'观察'，无论这种'观察'多么敏锐，都不能揭示上手的东西。只对物做'理论上的'观察的那种眼光缺乏对上手状态的领会。使用着操作着打交道不是盲目的，它有自己的视之方式，这种视之方式引导着操作，并使操作具有自己特殊的把握。同用具打交道的活动使自己从属于

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001年，第263页。

那个‘为了作’的形形色色的指引。这样一种顺应于事的视乃是寻视。”[1]海德格尔认为，形而上学的理论活动乃是非寻视式的单单观看。上手的东西，不是从理论上来把握的。锤子、钳子、针，它们在自己身上指向了它们所由构成的东西：钢、铁、矿石，石头、木头。这于是将用具与那些“质料”关联了起来。但是，如果我们仅仅以理论观察的角度来对待上手的事物，那么这里仅仅就是一种技术态度了。“森林是一片林场，山是采石场，河流是水力……人们尽可能无视自然作为上手事物所具有的那种存在方式，而仅仅就它纯粹的现成状态来揭示它、规定它，然而在这种自然揭示面前，那个‘澎湃汹涌’的自然，那个向我们袭来、又作为景象摄获我们的自然，却始终深藏不露。”[2]

德里达看到，光的隐喻乃是形而上学的中心。西方光明与黑暗的隐喻，乃是作为形而上学的西方哲学的基础隐喻。我们的整部哲学史就是一种光学[3]。形而上学文本总是反对阴影，总是想要澄清什么东西，拒绝承认意义的阴暗。但是，德里达对视觉的关注也是双重的：一方面如果视觉本身外在于哲学文本，那么视觉的隐喻乃是构成这种文本的东西；另一方面，德里达将声音看成比视觉更为视觉化的东西，词在完全在场的理想上并不否定视觉，而是它的实现。在德里达批判形而上学基础上，他认为客体并不完整地出现，而是呈现为“痕迹”，一种看不见但却影响我们看到和构成我们看到的领域，一种“增补”。尽管它不被看见，但是它却打开和限制了可见性。这种对形而上学的批判不是完全超越视觉，或者说不是从纯粹的（智力特征的）视觉出发，而是从视觉的限制出发，从形而上学统治我们的视觉的前提出发。

德里达将西方视觉中心主义概括为四个方面。其一，哲学传统集中关注的是“在场”的观念，这包含了两个层次：从时间上看，乃是从过去和未来孤立出的现在时刻；从认识论上看，它是意识的自

---

① 海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映王庆节译，三联书店，2006 年，第 81—82 页。

② 同上书，第 83 页。

③ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 27.

我在场、自我确定性。其二，这种视觉的客体是独立于时间语境，甚至独立于所有语境的。它是自明的，反对时间之流。它是形式，自我显现的形式。“形式是在场本身。形式化就是在普遍事物中自我在场，允许自己被看到，传递给思想。”[1]其三，如果视觉就是知识，那么这种视觉就传递了形式，正如亚里士多德所说，事物只有在它是形式的情况下才能被看见。这在德里达看来就是形式对质料的压制。质料被还原为不可认识的东西。“形式概念的形而上学统治，不得不产生一种对凝视的服从。”[2]其四，视觉，服从于形式，变成了声音。将存在还原为它的形式，意味着被认识者所吸收。对于德里达来说，使视觉服从于形式，乃是走向使视觉服从于言语（听到自己说）的第一步，他将胡塞尔的自我在场看成是形而上学的最终阶段。

在上述对西方视觉中心主义的批判和重建中，我们不得不加上尼采。他被看成是现代对视觉中心主义批判的先锋人物，同时也对后来关于视觉文化的思想产生了重要的影响。虽然尼采从来都没有讨论过视觉中心主义，但是他的思想无论如何都批判了这种视觉中心主义，并思考了哲学的新的视觉模式。他认为哲学传统对真理实际上随时准备关闭自己的眼睛，也就是用理性的“白昼”反对欲望的“黑夜”。尼采的研究者沙皮罗（Gary Shapiro）指出，尼采的思考展现了一种光与影、清晰与模糊、显现与隐蔽、在场与缺席之间的游戏之乐。尼采处于他的日神/酒神的二元性的张力之中，如果视觉被认为是一种在场的形而上学，那么尼采在他的《悲剧的诞生》中就给出了真正的存在的原始统一体，永恒的痛苦和矛盾。他反对旁观者的知识，主张自我观察。视觉艺术家不光是像日神那样去接受，而应当像酒神那样会游戏[3]。

所以，在尼采这里，他不仅谈到“纯化的眼睛”，而且更重要的

---

① Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1982, p. 158.

② Ibid, p. 253.

③ Gary Shapiro, "In the Shadows of Philosophy: Nietzsche and the Question of Vision", *Modernity and the Hegemony of Vision*, editedby David Michael Levi, California: University of California Press, 1993, pp. 124-142.

是,他还谈到"容光焕发的眼睛"。"容光焕发的眼睛和善意的微笑乃是对于伟大的宇宙戏剧的欢呼,同时目的将旁观者引入这种喜剧中。"(HH,2:24; KSA 2,S. 388)这里,不是"纯化的眼睛"的永远有效,而是生成的波涛和洪流使得我们必须用新的眼光来审视自身和世界。根据海德格尔的理解,尼采的哲学肯定持续了传统的视觉霸权的概念,因为在他看来,尼采的权力意志意欲将一切变成可视和完全清晰的行为。权力意志标志着主体哲学的顶峰。但是,海德格尔没有看到,尼采实际上拒绝了占有优势的视觉模式的在场形而上学。他的生成戏剧,否定了理性的"白昼"的永恒性。他给出了一种思考哲学的新的视觉模式,他的"重估一切价值"的哲学不仅要求我们"学会看"(TI:8:6;KSA 6,S. 108-109),而且要求我们"用眼睛听"(Z,1:5;KSA 4,S. 18)。这一方面可以说都是他对西方视觉中心主义的挑战,他将"客观性"看成是哲学的一种恶劣的趣味;另一方面,他也重建了思考哲学的新的视觉模式。现在与其说我们靠近事物,不如说事物向我们接近[①]。我们不仅要学会从近处观察和把握事物,而且还要学会"用眼睛听",听到那属于酒神乐章的东西。

三

当然,尼采挑战西方视觉中心主义或者说柏拉图主义,可以说代表了后黑格尔时代反对和颠覆传统形而上学体系的非理性主义

---

① 在约翰·伯格看来,这种观看方式的改变是由于照相机的发明取代过去的透视法的缘故。照相机发明之后,我们看到什么,取决于我们在何时何地。映入眼帘的一切,同我们所处的时空关系颇有关系。此时,再也不能想象万物向人的眼睛聚拢,甚至视线消失在天涯之际。尤其是有了摄影机,与其说观赏者向绘画靠拢,不如说绘画向观赏者接近。图画在其旅行的过程中,产生了多重含义。参见约翰·伯格:《观看之道》,戴行钺译,广西师范大学出版社,2007 年,第 13—15 页。尼采在他的《偶像的黄昏》"德国人缺少什么"这一章节中谈到"学习看"的问题,他认为学习看就是学习使眼睛习惯于宁静、忍耐,让事物靠近自己;学习不急于作判断,从各个角度观察和把握个别事例,等等。尼采带来的哲学革命表现在:一方面,他打破了过去透视法观看世界的方式,他将"客观性"看成是一种恶劣的趣味,卑贱的征兆;另一方面,他让事物接近观察者的观看方式,正与 19 世纪新的视觉艺术(摄影)理论不谋而合。他主张多视角、多角度地观察和把握事物,而不是单一视角地观看。

思潮的典范。像存在主义、生命哲学、意志主义，它们作为现代西方哲学初始的三种主要的非理性主义学派，揭开了后黑格尔时代反对传统形而上学尤其是黑格尔体系的新篇章。尼采通常被看成是一个非理性主义的代表，他的思想直接继承了叔本华和哈特曼（Eduard von Hartmann）遗产。前者的意志主义对早期的尼采产生了重要的影响。后者虽然被认为是综合了黑格尔的乐观主义和叔本华的悲观主义，即在理性主义和非理性主义之间进行协调，但是他的《无意识哲学》对尼采影响很深。尼采评价哈特曼说："谁不被他关于'生成'完全启蒙，没有被清理一番并被全部装饰，谁就仍然是过去的样子。"（UM，2：9，KSA 1，S. 314）不过，当尼采的思想走向成熟时，他们都成了要批判的对象。

正如齐美尔（Georg Simmel）所说，叔本华是尼采的真正出发点。叔本华在《作为意志和表象的世界》中提出了一种对康德的新解释，他一方面简化和澄清了康德的体系，另一方面也把康德推向了一个新的方向。他把康德的两种直觉形式和十二范畴简缩为一条原则，即充分根据律。叔本华放弃了康德的《纯粹理性批判》中的先验装置，他对康德思想的重新表述是"世界就是我的表象"，感知到的世界就是由主体的充分根据律建构的世界，这个世界是一个封闭的整体。在这个世界上，一切都相互联系着，因此都是可以相互理解的。但是作为一个整体的世界是无法理解的，因为全部的可理解性都取决于充分根据律。也就是说，可理解性是"内在于世界的"。然而，这个可理解的世界却"映现"本体的实在。在叔本华这里，只有一个物自体，多样性是表象的条件，因此超表象的实在不受数量的限制。他把物自体等同于意志。这不可能根据充分根据律来理解，因为它是既无意识也无目的的无穷冲动，它没有如实显现的能力，而是最直接地反映在我们具体的存在中。叔本华的哲学创见在于从非理性（意志）的绝对统一性和超验性上找到了对人的规定，找到了存在，以区别于此前把理性看成是生命的根据的哲学传统。他把意识和理性事实看成是存在（意志）的工具和手段，是意志的对立物，是意志暂时要超越的东西。然后，叔本华又使意志驱使着生命奔向它的尽头，他的受意志驱使的生命是悲观的，因为他

认为，只有超越“摩耶之幕”的个体性原理而静观作为意志的理念才能带来暂时的解脱。

所以，在叔本华看来，人生就是受到一种不能满足的意志的主使，这种生命的匮乏感总使生命痛苦不断，没有可能获得真正的满足。解脱人生痛苦的方式是，要么以审美、艺术的方式，在现象界获得暂时的、片刻的安宁，以逃脱意志，要么就是取消意志，追求佛教的涅槃境界。叔本华的这个受目的的意志驱使却又被剥夺了目的的世界，也正是尼采的出发点。对于叔本华而言，由于生命本身就是意志，它最终被判定为无价值和无意义的，它简直就是那种不应当存在的东西。叔本华完全缺乏尼采身上迸发的那种感觉：对生命喜悦的感觉。尼采创造了全新的生命概念：根据最真实、最内在的本质，生命就是不断升华、扩张，并把周围世界的力量向主体聚集的过程。通过这种直接寓于其内部的本能，以及对自我提高与充实及价值形成的保障，生命本身就成为生命的目的，从而那个追寻位于生命纯自然进程之彼岸的终极目的的问题，也就随之消解。齐美尔最终这样说：“从叔本华到尼采的极端转向，在此处较之任何其他地方都表现得更为深刻。对生命过程的最厉害的贬抑，到生命过程的最大胜利，都同样依赖于一个绝对的、外在于它的目标和价值的否定：对前者而言，生活似乎在空洞而无意义地围绕自己旋转，犹如转轮中的松鼠；对后者而言，生活则作为发展的过程，把那个被褫夺的、外在于它的目的的特征，收回到它自己的内在的本质之中。”①

叔本华和尼采的意志主义对传统哲学的改变就是把意志看成是生命的本质。但是，叔本华要求对意志静观和了悟以克服这种无尽的冲动，他的哲学其实就是否定自我，这与理性主义传统是一致的，也就是说反映的是同一种生命的征兆。所以，尼采虽然继承了叔本华的意志主义，但是却反对叔本华对生命的悲观态度。他认为这与传统哲学一样，都是某种否定生命的虚无主义本质。他的《悲剧的诞生》还将叔本华和康德看成是西方知识金字塔或者说知识文

① G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig: Verlag von Ducker & Humblot, 1907, S. 10.

化的希望,因为他们都发现了知识的界限。但是,尼采后来改变了这个想法。他认为叔本华的思想中有着太多的"听天由命",这损害了"酒神精神"。所以他后来回忆《悲剧的诞生》时觉得这本书有一种"陌生感"(BT, Self-Criticism. 6; KSA 1,S. 20)。我们看到,在后期著作比如《偶像的黄昏》中,他认为叔本华陷入了否定生命的虚无主义,即把艺术、英雄主义、天才、美、伟大的同情、知识、真理意志和悲剧等都解释为对意志或生命的否定。他实质上仍然是基督教解释的继承者,他将基督教所拒绝的东西,即人类伟大的文化事业,仍然在一种基督教的即虚无主义的意义上加以赞成,这种赞成也只是为了生命的"解脱"(TI,9:21; KSA 6,S. 125)。

尼采的肯定生命的哲学首先肯定的是本能的生命,即生命的肉体存在。从哲学上,他确立了肉体和生理的出发点。从这个点出发,他认为生命没有外在的目的,只有内在的目的。生命的目的在于它自身。"原则上应当从肉体出发,利用它为引线。它是可以较清楚地加以观察的更为丰富的现象。对肉体的信念比对精神的信念更易确定。"(WP:532)肉体现象是基础和动力,其他一切现象包括灵魂和精神,都是肉体的工具和玩具。生命现象就是肉体现象或者说本能的不断升华和扩张。这里有着最高的智慧,它是一个"大理性"①。选择了肉体和生理的出发点之后,尼采哲学挑战了西方视觉中心主义。现在不是"灵魂"或"精神"执行视觉的功能,把我们的视觉变成了知识的工具。我们的视觉有自己的目的,是我们的肉体指引和驱动着我们去看(认识)世界。这就是尼采的哲学思考

① 一般认为,对身体的关注与西方文化的世俗化、对神的幻想破灭有关。古典时代可以看成是一种身体的"缺位",因为"灵魂"才是值得关注的,身体充其量只有次要的价值。近代笛卡尔将身体看成是一架机器,即身体不过是受灵魂支配的机器。笛卡尔拒斥人类行为的情感因素,并将之纳入理性认识,使日常生活的兴趣屈从于一种优越的认知秩序。这种理性主义路线一直持续到黑格尔的体系哲学。齐克果、叔本华、尼采、费尔巴哈、马克思等人在对于这种理性主义的批判中逐渐确立了人的感性生活的地位。比如,费尔巴哈提出"人吃什么就是什么",与笛卡尔的"我思故我在"对立起来,认为人是实践的感性存在。这影响了后来的马克思。但是,真正塑造20世纪思想的还是尼采对理性主义的批判,因为他确立了思想的肉体和生理的出发点,把"灵魂"、"心灵"、"感觉"、"思维"等都看成是肉体的工具和玩具。

的新的视觉模式。

在尼采看来,西方“看”的哲学关联着它的最根本的“真理意志”。不管是理性认识,还是感性认识,在这个根本方面上没有区别。理性认识贬低感觉或感官,好像我们都不是活生生的人。感性认识虽然解放了我们的感官,但是却仍然将感官看成获得知识的工具。所以,“真理意志”是不变的。从苏格拉底开始,知识与生命本能开始了对抗,现代科学更是实施各种方案对生命乃至人本身进行解剖、研究,戕害生命。这种“真理意志”不是以生命自身为目的,而是意愿一个外在的目的。包括叔本华在内,西方哲学都没有能够避免“解脱”生命、否定生命。这就是西方思想中的虚无主义,或者说悲观主义的虚无主义,认为本能的生命不值得信仰,想方设法逃避自身,逃避我们生存的这个世界。

尼采哲学给出了他的肯定生命的视觉模式,这就是他的视角主义。在《论道德的谱系》中,尼采批判了传统哲学的视觉模式。他这样说,哲学家先生们,让我们从现在起提防那个设立一个“纯粹的、没有意愿的、没有痛苦的、没有时间的认识主体的”危险和陈旧的虚构,提防诸如“纯粹理性”、“绝对精神”、“认识本身”一类自相矛盾的概念的触角——它们在这里总是要求设想一只无法想象的眼睛,要求眼睛完全不应当具有方向,禁止和使眼睛失去创造力和诠释力,它们对眼睛的要求是荒谬的和不可理解的。“只有一种带有视角的看,只有一种带有视角的认识。反之,我们越是让对一件事情的各种不同的激情表露出来,我们就会对同一事情使用更多不同的眼睛,于是,我们对这件事的‘概念’、我们的‘客观性’就更加全面。但是,假如全部清除意志,并且完全排除激情,难道我们也愿意做?什么?这难道不是阉割理智吗?”(GM, Ⅲ I: 12; KSA, S. 365)如果说传统哲学的视觉中心主义是要求一种无法想象的眼睛的话,那么当尼采宣布“只有一种带有视角的看,只有一种带有视角的认识”时,他不仅改变了传统哲学的视觉中心主义,而且创造了一种新的视觉模式。

尼采的这种新的视觉模式强调的是看(认识)的“视角”条件,这个条件标志着我们的眼睛都有角度和方向,尤其具有自身的解释

力和创造力。可以看出，尼采的这段话包含两层意思。第一，任何看（认识）世界都必然有角度和方向，都是从局部来看（认识）世界。所以，视角标志着我们都是从局部看（认识）全体、整体。这不是传统哲学假定了上帝之眼的绝对认识，它等于设定了一个绝对视角。尼采要求我们看事物尽量使用更多不同的眼睛，这表明他的视角主义要求多视角、多维度地看（认识）世界，而不是认为只有一个绝对视角才能认识“真实世界”。在这方面，视角主义挑战了绝对主义认识论。第二，我们看（认识）世界的眼睛都不是“纯粹的、没有意愿的、没有痛苦的、没有时间的”。也就是说，任何看（认识）都依赖于某种主观条件。但是，这些条件不是康德所谓的先验范畴，而是我们的激情和冲动，它们对世界都有解释力和创造力。我们这里可以再一次联系到尼采哲学的肉体出发点。我们看（认识）世界需要视角条件，这个条件不仅仅是选定方向和位置，或者说从局部来看（认识）世界，而且更重要的是，它表达了我们最内在的本能条件，它的创造性和功能。尼采的视角主义这里强调的是看（认识）的视角条件。并且，视角条件是肉身化和本能化的。

所以，虽然视角主义仍然表达了一种“看”的哲学，但是它与传统哲学的视觉隐喻或者说视觉中心主义不同。传统哲学将视觉用来作为认识的明证，视觉的目的在于“灵魂”或“精神”的理性认识，它没有自身的目的。尼采哲学的“颠倒”认为，视觉应当有自身的目的，即我们肉体的目的。如果说传统哲学不考虑视觉自身的“爱多斯”的话，那么在尼采看来，这就等于将虚无作为目标，西方强大的“真理意志”就是这种虚无主义的表现。它否定了本能的生命，敌视肉体，将我们的眼睛看成是“冷冰冰的玻璃”，或者说装上了“玻璃眼睛”，而不是“活生生的眼睛”（HH，I：150；KSA 2，S. 441）。相反，如果一种“看”的哲学强调了视觉自身的“爱多斯”的话，它将我们的眼睛看成是“活生生的”，因为它肯定了生命的原动力，肯定我们的本能的创造力，肯定肉体这个“大理性”。这就是尼采的视角主义。它虽然是一种“看”的哲学，但是它强调“看”（认识）乃是生命本能的实践，肯定了我们肉体对世界的创造作用。

第二章　生命对世界的解释或估价：视角主义的形成

我们在本章将探讨尼采的视角主义是如何形成的，它的主要内涵包括哪些方面，它的基本实质是什么。从哲学思想根源上，我们把他的视角主义与古希腊智者学派尤其是普罗塔格拉的思想比如“人是万物的尺度”关联起来，看看视角主义与这个古希腊的相对主义的表达有何差异。然后，我们将视角转到德国唯心主义哲学。莱布尼茨首次将“透视”概念应用于哲学领域，不仅改变了其原来的含义，而且也对尼采的视角主义产生了重要的影响。在探讨关于我们对外部世界的知识方面，尼采有很多地方与康德相同，即他们都认为我们的知识都依赖于我们的主观条件。但是，尼采并不赞同康德将这些主观条件看成是纯粹的、先验的形式，他将之看成是我们的生存的条件，我们的本能和肉体的条件。这些思想资源都汇聚在尼采的视角主义之中。不过，尼采思考视角主义有一个过程。他前期并没有提出“视角主义”概念，而是有一些预示性的概念和思想。到尼采真正提出“视角主义”概念时，我们看到，他将这个概念与他的权力意志、永恒轮回、超人、价值重估、超善恶等成熟时期的思想关联在一起。正是有了成熟时期的这些思想为支撑，他的视角主义才具备了丰富的内涵。

从思想实质上看，尼采的视角主义标志着一种多元的、多样化的解释世界的思想，关联着生命的保存和提高的条件。权力意志被尼采看成是生命的本质，视角主义则是生命的基本条件，两者紧密地结合在一起。生命对世界的解释其实都包含着自我保存的条件。如果一切生命活动（比如认识、交流、艺术等）都是权力意志的表达（解释），那么这些活动也就是生命的估价方式，即都是从生命的

(视角主义)基本条件出发的。正如前文所说,尼采的视角主义并不是一种简单的多元主义,这个思想标志着他的哲学的肉体的出发点,标志着他对传统哲学的视觉中心主义的扭转或"颠倒"。在这方面,尼采挑战了柏拉图主义实在论和真理观。视角主义宣布一种多视角的解释世界的思想。那么,这种多视角的、多维度的解释世界的思想,是否走向了相对主义了呢? 我们将在本章最后做出回答。

第一节 视角主义的哲学资源

如果按照一般词典的解释,视角主义无论如何都是一种相对主义的表达,因为它宣布世界是相对于视角而言的。我们如果这样来理解视角主义,那么它的哲学资源最早可以追溯到古希腊的相对主义。但是,显然这种古老的相对主义没有形成视角的观念。视角或视点的观念是近代思想的产物。所以,要说视角主义的直接的思想来源的话,它只能是近代哲学。人们追溯视角主义的思想起源,往往将莱布尼茨、康德和尼采看成是"先驱"①。尼采的思想无疑批判地继承了莱布尼茨和康德的思想。这一部分,我们将着重从莱布尼茨和康德思想中发掘尼采的视角主义的思想资源。

一

如果人们把视角主义看成是一种相对主义,那么这个思想的来源就可以追溯到古希腊智者学派比如普罗泰格拉的表述,他说人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,也是不存在者不存在的尺度。事物对于你就是它向你显现的那样,对于我就是它向我显现的那样。风对于感觉冷的人冷,而对于不感觉冷的人就不冷。这种古希腊的相对主义是众所周知的。

---

① 参见 Ronald N. Giere, *Scientific Perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 3。作者认为,视角主义的哲学先驱可以追溯到莱布尼茨、康德和尼采这里,而他的"科学视角主义"是在当代科学的框架中形成的。

但是,正如海德格尔告诉我们的,这种相对主义并非视角主义。为什么呢?海德格尔说:“视点、视角、视界在这里指的是一种为希腊思想所决定的、但经历了从 eidos[外观]到 perceptio[知觉]的观念转换的意义上的知觉与观看。这种观看是这样一种表象,它从莱布尼茨以来就相当明确地在 appetitus[欲望]的基本特征中被把捉的。一切存在都是表象着的存在者,因为存在者之为存在者包含着一种 nisus[欲求],亦即一种露面的冲动,这种冲动使某物涌现(显现)出来,从而决定着它的出现。”[①]海德格尔的意思是,视角(观看)虽然从希腊思想中生发出来,但是只有到了现代思想中即存在者具有表象功能时它才真正地成为一种视角主义。我们可以这样理解,相对主义虽然古已有之,但是视角主义的产生则需要近代的条件。

将透视或透视法应用到哲学上,莱布尼茨可以说是早期现代哲学中最典型的一个。我们看到,哲学上使用的透视概念,基本上都是一种隐喻意义,也就是用透视来隐喻认识。在他这里,“透视”其实已经包含了“视角”或“视点”的意思。他强调了视角与实在之间的紧张关系:同一事物可以用不同的观察视角来表达。正如一个城市,可以从不同的视角来看一样。每个视角就是城市的一面镜子。这允许每个视角表达的城市的特征都不相同。莱布尼茨将这个思想用到他的单子论上,认为作为不能继续再分的单子实体,都是宇宙的一面“活的镜子”。也就是说,每个单子都根据自身“视点”(point of view)的标准来看世界。虽然透视法也有要求选择适当的透视点的方面,但是它要求的是科学视点,或者说一个绝对的视点。莱布尼茨强调的是每个单子实体都具有其对世界的理解,并且允许各种理解之间的差异。可以说,莱布尼茨这里将透视法的绝对视点相对化了,至少他看到了视角或视点对世界的表象与世界本身的样子之间的紧张关系:他既看到了单子表象世界的能动性,又认为存在一个本质意义的世界。

莱布尼茨仍然陷入了本质主义。因为尽管每个心灵根据自己的视点来表象世界,但是在这些不同的表象背后,存在着一个完美

① 海德格尔:《林中路》(修订本),孙周兴译,上海译文出版社,2004 年,第 242 页。

的和谐。比如他在《单子论》中这样说:"正如一座城市从不同的方面去看便显现出完全不同的样子,好像因视角的不同而成了许多城市,同样情形,由于单纯实体的数量无限多,也就好像有限多的不同的宇宙,然而这些不同的宇宙乃是唯一宇宙依据每一个单子的不同视角而产生的种种景观。"[1]所以,在莱布尼茨这里,每个认识主体在原则上都能超越自身表象世界的特殊性。他虽然强调了认识的视角或视点对宇宙的不同表象,但是却认为,在这些不同表象之间,存在着某种规律。正如光学那样,在每个视角与其他视角之间,存在着某种精确的、可以发现的关系。所以,莱布尼茨虽然肯定个人视点之间的显著差异,但是他也看到了各种视点与"先定和谐"之间的根本的紧张关系。一个真正的宇宙即"唯一宇宙"才是他想要最终告诉我们的。

所以,莱布尼茨明显表达了一种形而上学的实在论("唯一宇宙")。他认为单子所表象的宇宙虽然各个不同,但是都是"唯一宇宙"的不同表象。并且,这个"唯一宇宙"不能不存在,因为这是上帝之眼看到的宇宙。"上帝不仅是存在的源泉,而且是本质的源泉,是实在事物的源泉,也同样是处在可能性中的实在事物的源泉。"[2]莱布尼茨反对笛卡尔关于物质和精神的二元论,他认为物质和精神虽然都遵循各自的规律,但是一切实体之间都存在着预定和谐,因为一切实体都是同一宇宙的表象。这个"唯一宇宙"是连接物质与精神之间的世界本体,是上帝之眼看到的"唯一宇宙",即上帝保证的预定和谐。但是,由于单子各自都是封闭的实体,单子之间没有相互往来的窗户。单子与单子之间的相互作用只能是间接的。"只有一个单子对另一个单子所发生的理想的影响,它只是通过上帝为中介,才能产生它的效果,因为在上帝的观念中,一个单子有理由要求上帝在万物发端之际规范其他单子时注意到它。因为一个单子既然不能对另一个单子的内部发生一种物理的影响,那就只有靠这

---

① Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by Leroy E. Loemker Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 648.

② Ibid. , p. 647.

种办法,一个单子才能为另一个单子所以来。”[①]单子之间的相互作用不能是物理的影响,而只有通过预定和谐才能发生间接的关联。

莱布尼茨强调视角或视点表象世界的能动性的一面被尼采继承了下来,但尼采反对他的形而上学实在论,即关于“唯一宇宙”的形而上学观念。关于世界是什么样子的,尼采这样说:“如果可能,从每个点出发,它有其不同的面目;在每个点上,它的存在本质上是不同的;它印在每个点上,它的每个点都承受了它——而在每一场合,其总和是完全不一致的。”(WP:568)这段话有三层意思。第一层意思是,尼采认为从每个视角或视点出发,世界的样子都是不同的,这是莱布尼茨关于单子表象世界的能动性的翻版。从这个方面,我们可以说尼采继承了莱布尼茨的思想。第二层意思是,在每个点上,世界的存在本质上是不同的。我们可以将这层意思看成是尼采对莱布尼茨的形而上学实在论的批判。在莱布尼茨那里,尽管表象可以千差万别,但是它们只是“唯一宇宙”的种种不同景观。莱布尼茨承认一个本质的宇宙,因为他认为上帝做了最好的选择,这是造物主为我们保证的宇宙。所以,莱布尼茨仍然有一个绝对的视点,即造物主的视点,上帝之眼。尼采在这里强调的是本质世界的不同,其实他这样表达得更清楚:“如果撇开了视角,岂有一个世界剩下!撇开了视角,也就撇开了相对性。”(WP:567)这句话的意思很明确,如果我们不假定上帝的绝对视角的话,存在都是相对于视角而言的,没有超越视角的存在或实在。第三层意思是,尼采也否定了上帝的绝对视角。因为将个别表象加在一起,并不能得出一个本质世界的结论。莱布尼茨认为表象之间存在着预定和谐,是上帝预先安置好的。正是这种绝对视角保证了一个本质世界对于现象世界的超越性。尼采反对这个看法,他认为不需要这种和谐。因为视角的对世界以及其他视角的反应方式都是个别的,由于这种有限性,我们不可能诉诸一个超越自身的视角。比如,他在《快乐的科学》中说:“……是否一切存在从本质上说是否不可理解呢——即

---

① Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by Leroy E. Loemker Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 648.

使最勤奋、最认真的分析和理性的自我审查也无法确定;因为在这个分析过程中,人的智力无法避免从自身的视角看问题,他无法超越自己的视角。”(GS: 374; KSA 3, S.626)

海德格尔认为视角主义需要近代的条件,存在者之为存在者,就是因为它具有表象功能。这种存在者的表象功能通常被他看成是一种认识论的操作,即真理就是对存在者的正确的表象。莱布尼茨没有逃脱这种认识论的本质主义,尼采同样也没有走出主体哲学。他的权力意志标志着这种主体哲学的顶峰。所以,海德格尔将莱布尼茨和尼采的视角主义划入了西方形而上学的框架。与此不同,德勒兹则将莱布尼茨和尼采解释成反本质主义的视角主义者[①]。但是,他并没有将两者完全区别开。在我们看来,莱布尼茨与尼采之间存在着本质上的差异。莱布尼茨仍然处在旧哲学的窠臼中,而尼采则打破了形而上学实在论。在他这里,事物本身,“物自体”,甚至存在的概念都是视角化的,也就是被看成是解释的结果,而不是它们必然存在。一切存在,都是相对于视角而言的。撇开了视角,根本就没有一个本质的世界存在。他经常将他的这个思想看成是“现象主义”或“视角主义”。

二

视角主义也体现在康德的思想中[②]。比如在《纯粹理性批判》中他说:“感性及其领域、即现象领域本身是受到知性限制的,以至于它并不针对自在之物本身,而只是针对诸物如何借助于我们的主观性状而向我们显现出来的那种方式的。”[③]他表明,任何对一个客体的概念表象都代表了对直觉(感性的)内容的一种选择,我们的

---

① G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, London: The Athlone Press, 1993. pp. 19-20.

② 有人将康德、尼采看成是普特南所谓的内在论者,他们三人都反对外在论,即西方形而上学实在论。他们的内在论都表达了一种视角主义认识论。参见 R. L. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, Kluwer Academic Publishers, 1998, Synthese115:1-32。

③ 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004 年,第 229 页。

客体的概念本身依赖于这种选择。所以，客体的个性都是依赖于理论的，并且这种客体不是自在之物。我们可以想象我们所思考的客体近似于自在之物，但是我们没有这种知性直觉，我们将不能得出结论说它就是自在之物。我们有限的认识能力不能产生自在之物的完整的概念描述。为了能够思考自在之物，我们超出了我们的概念的合法领域，也使概念没有意义。“现在，如果我们假定我们的经验知识是依照作为自在之物本身的对象的，那就会出现这种情况，即无条件者决不可能无矛盾地被设想；相反，如果我们假定我们的物的表象正如它们给予我们的那样，并非依照作为自在之物本身的物，反而这些对象作为现象是依照我们的表象方式的，上述矛盾就消失了；因此无条件者决不可能在我们所知的（被给予我们的）那些物那里去找：如果是这样，那就表明我们最初只是作为试验而假定的东西得到了证明。”[①]自在之物虽然就其自己来说是实在的，但对我们却处于不可知的状态，因为那必然推动我们去超越经验和一切现象之界限。

可以看出，当康德宣布我们的知识不是关于自在之物，而是关于现象客体的知识的时候，他其实也表达了一种视角主义认识论思想。在这个方面尼采吸收了康德的思想。比如他说：“只存在有视角的看，只存在有视角的认识。”认识活动不能抹除视角条件。没有这种主观兴趣，就不会有认识。但是，尼采也反对康德将这些主观条件看成是先验的形式。对康德的问题“先天综合判断何以是可能的”的说法，尼采则用另一个问题去代替，这个问题就是“为什么这类判断的信仰是必要的”。也就是说，我们该去理解为了保存我们种类，这类判断必须被信仰为真的，因此它们当然还会是错误的判断！或者，更清楚地说，先天综合判断完全不会是可能的。我们对它没有权利，在我们嘴里，它纯粹是错误的判断。当然，只有对它的真理的信仰才是必要的，作为一种似乎是有道理的信仰和印象，这属于生命的视角“光学”（BGE：26，KSA 5，S. 26）。尼采的意思是，通过这种视角“光学”，不是如其所是地对待事物，也就是说不

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004 年，第 17 页。

是发现真理的问题,而是另一个问题,即对真理的信仰("持以为真")的问题。关于真理的问题,在尼采这里变成了我们的生命的生存条件的投射。康德恰恰没有看到这个方面,他关于"纯粹理性"的表达,就是要逃离生命的"光学"条件,逃离生命,这是西方思想中的"真理意志"的具体体现,要真理不要生命。

利用生命的视角"光学",尼采认为我们对真理的探索实际上是对真理的信仰,或者说是相信真理起作用,相信真理能够产生效果,所以真理问题就是真理信仰的问题。这是视角主义的真理,生命的"光学"的真理,而不是自在的真理。那样的真理我们似乎还没有体验过,还没有关心过。"真理比表面的东西更有价值,这无非是道德的偏见,这甚至是世界上最坏的证明的假定。人们毕竟向自己如此供认:如果不是基于一种视角的评价和表面性,就完全不会有生命。"(BGE:34, KSA 5, S. 53)尼采为什么将真理和道德问题关联起来,我们后文还将具体探讨。在这里,他肯定了真理的视角条件,生命"光学",以此来反对康德关于"先天综合判断如何可能"的问题,这说明了尼采承认了真理的可能性,甚至认为也存在着我们不关心的真理,巨人的狂想的真理。对于我们自身而言,所有的真理都必然存在视角条件,这个方面无论如何不能抹杀。

尼采对康德的另一个批判来自康德的物自体概念。一方面,我们可以推测物自体乃是我们的现象的经验的原因,或者表象世界的原因;另一方面,康德设定了自在之物作为与我们的认识范畴的先验的关联。这个先验客体意味着等于 X 的某物,我们对它一无所知,而且一般说来(按照我们知性现有的构造)也不可能有所知,相反,"它只能作为统觉的统一性的相关物而充当感性直观中杂多的统一,知性借助这种统一而把杂多结合成一个对象的概念。这个先验的客体根本不能和感性的材料分割开来,因为那样一来就没有任何它借以被思考的东西留下来了。所以它并不是任何自在的认识对象本身,而只是诸现象在一般对象这个概念下的表象,而一般对象通过诸现象的杂多是可以得到规定的"[①]。这说明,物自体是为

① 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004 年,第 229 页。

任何可能的经验提供形式的条件。经验的可能只能是通过我们的范畴来组织材料,而范畴的组织必须逻辑地先于经验,所以,物质必须在经验之外有其先验的来源,即来源于物自体。这就出现了物自体与现象的区别。可以说,康德虽然批判了他此前的形而上学的独断,但是他仍然像莱布尼茨一样,没有摆脱形而上学实在论。这个方面正是尼采所批判的:"一切形而上学都从绝对物推出有限物,这是荒唐的。"(WP:574)

对于尼采来说,我们不知道现象与自在之物的区别,而只知道"我们缺乏任何认识'真实'的器官"(GS:354; KSA 3,S. 593)。我们认识的客体既不是完全确定的,也不是独立于视角的东西如物自体,而是我们的认识能力不允许我们诉诸这样的事物。尼采坚持认为,我们不能将物自体思考为经验的先验原因,因为因果范畴的使用仅仅限于经验的领域。尼采抛弃了康德的先验范畴的思想。康德提出了"先天综合判断如何可能"的问题,尼采则提出了替代的说法即"为什么这类判断的信仰是必要的",这表明了认识范畴都是生存条件的投射,因此必然是"错误的"判断。这些范畴不是什么先验的东西,也不是什么客观必然性,而是生命为了生存的需要发明出来的。它们不是表明范畴是客观必然的,而是表明对于生命来说是必要的。如果我们的范畴没有超越经验,那么就不需要设定一个先验客体来提供工作的材料。所以,我们没有必要来为物自体辩护,也没有必要设定物自体与现象界的区别。

学界虽然将莱布尼茨、康德和尼采看成是视角主义的先驱,但是我们看到,无论是莱布尼茨还是康德,都没有摆脱一种形而上学实在论,即是说,他们那里都有事物本身的概念。而对于尼采来说,这种上帝之眼的假定是完全没有必要的。认识活动一定有着视角条件的参与,但是他又反对"纯粹的、无时间的、无痛苦的、无意志的认识主体"的概念的观念,因为这就等于排除了视角条件,将我们自身虚无化了。尼采哲学的肉体出发点强调的就是这些激情和冲动,即我们自身的本能条件对世界的解释力和创造力。如果哲学不从这里找根据,那么就必然落入了虚无主义,贬低了生命。从视角主义的思考上,他虽然继承了莱布尼茨和康德的思想,但是,他也批判

了他们的局限、不彻底。或许我们可以说，只有尼采才是真正的视角主义者。

第二节　前期预示性的思想

学界一般将尼采的思想分成三个时期，即前期、中期和后期，这是为了方便研究尼采思想的前后变化。本书不打算采取这种区分，但是也不否认尼采思想前后的变化。正如尼采自己所说的那样，他的著作写的是“自我克服”的东西（HH，Ⅱ，Pre. 1；KSA 2，S. 369）。前期的《悲剧的诞生》以及四部《不合时宜的沉思》，其中的浪漫主义色彩在他后来的思想中被批判，被“治疗”。他走向了“自由精神”，或者说精神上自我康复。他的《快乐的科学》都标志他在自我克服的斗争、挣扎、孤独和误解中走出自身，这是他的“自我刻画”，直到1883年《查拉图斯特拉如是说》开始创作，他才恢复到真正意义上的健康和获得自我克服的胜利①。所以，从这个方面上看来，本书将把尼采的著作区分为早期和思想成熟期。其中《人性的，太人性的》、《曙光》以及《快乐的科学》是他思想走向成熟的关键。正是在这些文本中，尼采的视角主义思想萌生了。

一、“镜子”、“光学”隐喻

虽然尼采的“视角主义”概念出现在他19世纪80年代之后的文本中，但是他前期思想中还是有一些预示性的概念和思想。首先是他关于生命的“镜子”、“光学”隐喻。尼采可以说是少年老成，他十四岁就为自己写了自传。我们看到，在他这个自传的末尾，他附上一首标题为《人生》的诗：

> 人生乃是一面镜子。
> 在镜子里认识自己，

---

① *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, edited by Oscar Levy, Doubleday, Page & Company, 1921, p. 162.

我要称之为头等大事,
哪怕随后就离开人世![①]

我们不能轻看尼采在少年时写的这首诗,这对他的一生都有重要意义。就是到了生命的后期,他还这样说:“你知道世界对我来说‘世界’是什么吗?让我在我的镜子里把它指给你吧……”(WP:1067)尼采用“镜子”隐喻的是“人生”,他说“在镜子中认识自己”,就是从生命自身来认识生命,而不是在生命之外寻找一个立足点。我们可以把这首诗理解为尼采接受自己、肯定自我的最初表达。它可以看成是他后来的肯定哲学的先声。

在尼采早期的著作中,他不断地使用“镜子”、“光学”的隐喻。比如在《悲剧的诞生》中。古希腊艺术家就创造了奥林匹斯众神,这完全是为人的生存辩护的。这就等于说,希腊人在自己面前持一面有神化作用的镜子,他们常常在镜子中认识自己,他们自己就是奥林匹斯众神的形象。这是希腊人凭借有力的幻想和幻觉战胜现实之恐怖的文化反映。在这里,大自然的真实目的被幻觉掩盖了。但是,希腊人却因此获得了一种生存意志。将制造外观和幻觉的日神和醉态的酒神结合起来,希腊人找到了战胜生存恐怖的艺术手段。通过众神的形象来观照自己,人感到自己的生存是值得追求的。所以,在尼采看来,古希腊是善于运用人生这面镜子的典范,即创造了为生存辩护的伟大的艺术。所以,“从镜子中认识自己”,它标明艺术是生命的最高使命。这种艺术强力在《悲剧的诞生》中被表述为“艺术是生命的最高使命和真正的形而上学活动”(BT, Pre. KSA 1,S. 24)。

尼采在他早期手稿中也讨论镜子与认识的问题。他认为我们必然要通过“镜子”来看事物,即我们无法像事物所是的那样思考事物,因为我们根本就不能如其所是地思考它们。“一切认识都是以某种并非从来就有的非常具体的方式进行的映照。自然既无所谓形状,也无所谓大小。只有在认识者的眼中,事物才有大小。自然的无限性:无边无际。只有对我们来说才有有限存在。”(PT,I:

① 尼采:《尼采诗选》,钱春绮译,漓江出版社,1986年,第3页。

108)这里的“映照”(Spiegelung; mirroring)是“镜子”的动名词,所以它所表达的就是通过“镜子”看事物的意思。他还说:“我们必须在世界的哪怕是最小的断片中揭示出世界的价值。观察人,然后你就会知道如何看待世界。”(PT, I:117)

这里很容易认为,尼采在这里表达了某种人类中心主义。其实,他并不是表达人为世界立法的意思,而是认为,我们看世界都是通过我们自身的“镜子”来看的,我们的认识活动必然是生存条件的投射。只有在我们的“镜子”中,才能谈得上世界的价值和存在,没有自在的存在,也没有自在的价值。这就是他的“镜子”隐喻所表达的意思。“镜子本身并不是什么外在于事物本质的全然不同的东西。”(PT, I:87)另外,不仅我们有自己的“镜子”,就是其他生物也有自己的“镜子”。“在植物眼里,整个世界就是一株植物;在我们眼里,它是人。”(PT, I:87)在《曙光》中,尼采这样说:“我们试图检查镜子本身,但我们最后看到的却只是镜中之物;我们试图把握事物,但我们最终抓住的却只是镜子本身。——广而言之,这就是知识的历史。”(D:243; KSA 3, S. 202-203)所以,我们获得的知识乃是我们参与的知识,或者说我们生存条件投射的知识。它不是外在于人的、与人无关的绝对知识。

尼采早期思想中的另一个概念“光学”(Optik),它与“镜子”具有相同的含义。他在1880年的手稿中有一段话这样说:“凡是我们认为一切重要的关系,都是镜子里的图形关系,不是真实关系。镜子上的距离是光学距离,也不是真实的距离。那种‘没有镜子就没有世界’的说法是胡说八道。但是所有的关系,即便很精确,都是对人的描写,而不是对世界的描写,因为这是最高的光学原理,我们不可能离开这个光学原理。”[①]很明显,尼采将从镜子中认识自我和世界看成是生命的“最高的光学原理”。事物通过生命的“镜子”或“光学”向生命自身靠近,而不是生命靠近事物。但是,这种事物向人接近,并不能得出“没有镜子就没有世界”的结论。如果那样,就

① 参见尼采:《尼采遗稿选》,沃尔法特编,虞龙发译,上海文艺出版社,2006年,第49页。

等于说人是世界的绝对中心了。这个中心是不存在的。正如我们观赏一幅画那样，不是我们向绘画靠拢，而是绘画向我们靠拢，我们使图像产生了多重意义。当我们“看见”风景时，也就身入其境。

所以，通过“镜子”、“光学”的隐喻，尼采前期思想表达了一种知识（真理）与艺术之间的紧张关系。他否定了我们的认识达到了事物本身的程度，或者说我们的真理就是对事物本身的认识，一种绝对认识。他希望通过艺术控制知识冲动。这不是反对知识和真理，而是反对要真理不要艺术和生活的西方的旺盛的求知欲。他从希腊人的生活中看到了一种艺术对知识冲动的协调和控制：“希腊人的全部冲动都表现了一种控制性协调——让我们称之为‘希腊意志’。这些冲动中的每一个冲动本身都竭力追求永存。古代哲学家试图用这些冲动建造一个世界。一个民族的文化表现于他们的各种冲动的协调控制：哲学控制知识冲动；艺术控制迷狂和形式冲动；阿伽帕控制爱多斯。”（PT, I:31）知识与生命的保存有关，我们的认识从来没有达到事物本身。在他后来的手稿中，他说：“我们的‘认识’不能超越刚够保存生命的限度。”（WP:494）这些思想都可以纳入他成熟时期的视角主义思想中。

二、视域概念

尼采在《历史对于生活的利弊》中提到了三种历史学：纪念式的历史学、好古式的历史学和批判式的历史学。此书的一个中心原则是：“只是就历史学服务于生活而言，我们才愿意服务于它。”（UM, 2:Pre.；KSA 1, S. 245）也就是说我们需要历史取决于生活，这三种历史学对生活各有其用途。但是它们不能被混淆，三种方式中的每一种都有自己的理由。每一个民族、个人都按照自己的不同状况需要这些历史沉思，但是总的一个目标是提高生活，不是为了知识：“凡是仅仅教诲给我、不增进或者直接振奋我的行动的东西，都让我感到厌恶。”（UM, 2:Pre.；KSA 1, S. 245）尼采反对现代世界的“知识过多”对文化的破坏，人变成了文化庸人，即人成为知识的工具而不是知识服务于生活。

在他看来，一个人的最内在的本性所拥有的根越强壮，他从过

去学会或者强迫自己学会的东西也就越多。而且,如果人们要设想最强有力和最惊人的本性,那就可以由此认识到它;一切过去的东西,无论是自己的还是最异己的东西,它都会引向自己、纳入自己,仿佛是改变成血液。凡是这样一种本性不能征服的东西,它都善于遗忘掉。这是一个普遍的规律:"每一个活物都只能在一个视域之内是健康的、强壮的和能生育的;如果它不能在自己的周围划出一个视域,并且又过于自私(selbstisch,这个单词是 Selbstsuchtig 的古典形式,最先出现在维兰德、歌德和席勒等人那里——引者注),不能在一个异己的视域中把自己的目光封闭起来,那么它就会衰弱或者过早地衰落。"(UM, 2:1;KSA 1, S. 252)尼采这里的视域(Horizont; horizon)概念是与生命不可分割的基本条件,没有这个东西,生命就不成其为生命。它所表达的意思是,生命都是根据自身需要来面对周遭环境。也就是说,生命将周遭环境纳入自身,为自己确定了一个与周围环境区别开来的地平线。如果生命不能这样做,那么它可能就会过早地衰落。视域标志着生命的健康状态。无论是在个人那里还是在民族那里,都取决于把一目了然的、明朗的东西与无法弄清的、隐晦的东西分离开来的一条线,取决于人们知道及时地遗忘、就像及时地回忆一样,取决于人们以强有力的本能感觉出,什么时候有必要历史地感觉,什么时候有必要非历史地感觉。这恰恰说明的就是:历史的东西和非历史的东西,对于一个个人、一个民族、一个文化的健康来说,是同等必要的。我们不能变成知识的容器而不懂得如何消化知识。

尼采还从动物身上获得洞见:我们看到完全非历史的动物,几乎就住在一个点状的视域中,却生活在某种幸福中,至少没有厌倦和伪装。因此,我们将必须把一定程度上非历史的感受能力视为更重要的和更源始的能力,在它里面有能够让某种正当的、健康的和伟大的东西,某种真正人性的东西在上面生长。非历史的东西类似于一个裹在外面的"大气层",生命唯有在它的里面才能诞生,随着这"大气层"的毁灭而消失。只有通过人思维着、反思着、比较着、总结着来限制那种非历史的因素,只有通过在那裹在外面的云雾内部产生一道明亮的闪电,因而只有通过把过去的东西用于生活和从

发生了的东西中创造历史的力量,人才称之为人。但是在过剩的历史学中,人又不再是人了,没有那个非历史的外壳,这里永远没有开始,也不敢开始。所以,一个人从历史事件中能够感受到非历史的"大气层",就能够把自己提升到超历史的立场上去。这种超历史的立场不是从历史中学习,它恰恰是历史的条件。

尼采批判了历史对"大气层"的过量毁坏:人从地平线的无限性撤回到他自己身上,撤回到极小的自私自利的领域,并且必然在其中凋萎和干枯:他也许会达到聪明,但绝达不到智慧。而现代世界就是患了科学病、知识病、历史病的时代。治疗这种历史病的药就是——非历史的和超历史的:"我用'非历史的'这个词来表示能够遗忘并把自己封闭在一个有限的视域里面的艺术和力量;我称之为'超历史的',乃是把目光从生成移开,转向把永恒和意义相同的品格赋予存在的东西,转向艺术和宗教的强势。"(UM, 2:10;KSA 1,S. 330)什么时候需要历史的眼光,什么时候需要非历史的眼光,在尼采这里形成了一种张力。他一方面反对人的视域的狭隘,也就是说蜷缩在自己狭小的空间,不问世事,逃避外界。这在他看来绝对不是智慧的方式。另一方面,他看到了现代世界的科学病、知识病和历史病,这也损害生命的健康。因为它没有看到生命的"大气层",没有用一种非历史的眼光比如艺术来控制知识冲动,结果就是上文所说的要知识不要生存。西方思想从苏格拉底开始流行一种理性乐观主义,因为他的知识即美德命题激发了西方旺盛的求知欲。这种旺盛的求知欲几乎不对知识的追求进行自我批判,不问知识是否有益,成就了一种一发难收的否定自我的虚无主义之路。

在这篇论文的结尾处,尼采肯定了健康的生活本能、生活情感的重要性:它不能被概念和词语所蒙蔽,它应该是积极的组织的力量。德尔菲神庙的"认识你自己"仍然可以给我们指点。希腊文化没有成为一个单纯的集合体,这要感谢这个阿波罗的箴言:"希腊人逐渐学会了把混沌组织起来,因为他们按照德尔菲神庙的箴言回到了自身,也就是回到了他们真正的需求,并让那些虚假的需求灭亡。这样他们就自动地把握住了财产;他们并没有长时间作整个东方的一堆继承者和模仿者;他们在与自己的艰苦卓绝的斗争之后,通过

对那箴言在实践上的诠释,自己成为继承来的宝藏的丰富者和增值者,成为一切后来文化民族的先行者和榜样。"(UM, 2:10;KSA 1, S. 333)

由此可见,尼采在"视域"的概念下把历史的、非历史的与超历史的三种倾向综合了起来,强调了人的健康的生命本能的组织作用和建设作用。其实,他关于"视域"的思想与他的"镜子"、"光学"的隐喻也紧密相关,他强调了生命的艺术创造力或者说艺术使命,这是生命的"最高的光学原理",非历史的、超历史的眼光。为了反对现代世界的知识过多,他构想的知识与艺术之间的张力可以说是他前期思想的一个重要方面。在这里,他不是反对现代人的知识,而是反对一种没有被控制和协调的旺盛的求知欲、损害生命的知识文化。他以古希腊为典范,强调了历史继承与推陈出新之间的关系。也就是说,不把知识变成对自身健康和发展有益的东西,知识就可能对一个个人、民族和国家构成损害。这些方面都为他的视角主义思想作了先期的铺垫。我们看到,国内有人干脆就将尼采的"Perspektivismums"("perspectivism")翻译成"视界主义",其实就是将他的"Horizont"(horizon)概念作为基础和核心①。这从另一方面说明了他的视角主义与"视域"(或"视界")概念的相关性。

第三节　视角主义的主要内涵

在尼采的思想走向"自我康复"的过程中,他的视角主义思想产生了。他不仅将"视角"和"视角主义"作为讨论的重点,而且还将之与他成熟时期的一些其他思想比如权力意志、永恒轮回、超人、价值重估、虚无主义以及超道德等关联在一起。这些思想互相指涉,相互结合在一起,就像一张渔网上的各个网结一样。

虽然学界把尼采后期的思想看成是他思想成熟的标志,因为不

① 参见赵修义:《尼采哲学中的真理问题》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),1991 年第 2 期。

仅他的《查拉图斯特拉如是说》以及其他主要著作如《超善恶》、《道德的谱系》、《偶像的黄昏》、《敌基督者》等都写于这个时期。而且，根据尼采自己的看法,他真正摆脱叔本华和瓦格纳也是在19世纪80年代之后。也就是说,尼采在摆脱了叔本华和瓦格纳的影响之后,逐渐地走向自己,实现了自我康复。毕竟,健康是对哲学的辩护。尼采很早就从古希腊人的生活中获得了这种洞见。我们说,虽然他的视角主义思想更多地表达在他后期的这些文本中,但是他“中期”(这包括《人性的,太人性的》、《曙光》和《快乐的科学》)的一些作品却又很重要的意义。尤其是他的《快乐的科学》。可以说,尼采在这本书中表达了他的视角主义的一些基本思想。并且，这个思想在他后来的著作中得到了进一步的发挥。同时,我们看到,他80年代的手稿也在讨论视角主义。在时间上基本上与他的发表著作一致。我们采取的策略是以他的公开发表的文本为基础，以手稿为佐证材料,重视文本之间的相互印证。

一

我们首先从尼采发表的著作开始,《快乐的科学》可以说是他思考视角主义的最早的著作。这本书共分成五个部分,前四个部分在1882年出版。然后他开始着手写《查拉图斯特拉如是说》和《超善恶》,1887年他为《快乐的科学》的新版又写了第五部分。如果说《查拉图斯特拉如是说》是尼采思想成熟的标志的话(他将查拉图斯特拉的出场看成是“人类的顶峰”),那么尼采的《快乐的科学》作为一个整体,可以看成是跨越了“中期”到“后期”的思想。尤其是在本书的第四部分的末尾,他以悲剧的序幕作为结束“揭开了查拉图斯特拉下山的序幕”(GS:342; KSA 3, S. 571)。所以,从这个意义上,他的《快乐的科学》就显得意义非常重要了。

在这里,尼采少年时期要求的“从镜子中认识自己”,现在变成了我们要像艺术家那样,能够变换视角,从远处或从近处观察自己。从远处观察自己,那么就可以排除自己身边的一些琐屑之事,塑造自己的英雄形象;从近处观察自己,我们的镜子就会将自己的琐屑之事放大,变成了真实之物(GS:78;KSA 3,S. 434)。在一则“向艺

术家学习什么?”的标题下,尼采说:“与事物拉开距离,直到看不见它们的程度,如果我们还想看到它们,我们的眼睛可以补看;或者变换角度观看,将之裁剪并放到框架中;或者使之部分地相互遮蔽,以便我们使用建筑上的透视法;或者用有色玻璃观看,在夕阳的余晖中观看,或者赋予事物一层不完全透明的表层。凡此种种,我们都应当向艺术家学习,并且争取在其他事情上比他们更聪明。因为这种微妙的力量通常随着艺术的中止和生活的开始而终止;但是我们想成为我们生活的诗人——首先是最细微、最日常的生活。”(GS:299;KSA 3,S.538)我们应当向艺术家学习各种看事物的方法,这种方法就是不断地改变观察事物的视角,而不是局限于一种方法。但是,尼采这里的还有更高的目的,即是说要将艺术应用于我们的生活,做生活的诗人。

从不同的视角来观察事物和认识自己,这说明人类的视角不是恒定不变的。在一则“多神论的最大益处”中,尼采认为,我们到今天为止好像都在侍奉一个神,上帝,它不允许我们思考其他神。在一神论的“威胁”下,个人不允许确立自己的理想,世界上的人,甚至每个民族都相信只有这么一个唯一的、至高无上的准则。所以,一神论被尼采看成了迄今对人类最大的危害,它是僵化的教条,只信仰一个“真神”,其余的神全部被看成是伪造的。但是,个人一旦超越自我,超越世俗,便会发现众多的准则:一个神并不会否定和亵渎另一个神。只有在这个时候,个人才首次被承认,个人的权利首次得到了尊重。神都是生命创造的,这反映了生命的奇特艺术和力量。在尼采看来,信仰多神论就是对生命的本能欲望的释放,并使之变得纯洁、完善和高贵。“在多神论中,人的自由精神和多元精神达到了其原始形式——为我们创造新视觉的力量——并一再创造出比我们自身的视觉新的视觉。所以,在所有的动物中,只有人类的视域和视角不是恒定不变的。”(GS:143;KSA 3,S.491)

在这里,尼采宣布连神都是人创造的。这个方面与黑格尔左派、费尔巴哈和马克思对神的认识有着根本的一致性。但是,尼采并没有将神看成是人的异化现象,而是将之看成是生命艺术力量的表达。我们创造神是为了荣耀自身。古希腊人创造了奥林匹亚诸

神,就是为了为生存辩护,诸神是古希腊人在镜子中认识的自己。或者说诸神就是古希腊人的一面镜子。如果说神都是人的艺术创造,那么多神论所反映的就是人的本能的释放,是我们的本能的升华塑造了多个神。古希腊的"高度文明"表现在,在古希腊很早就涌现了不同类型的个人,其信仰模式不是单一的,不是用一种"希望处方"来医治不同的疾病(GS:149;KSA 3,S. 493)。甚至一个民族的宗教派系抬头,形成了形形色色的多元化趋势,也是一种摆脱道德教条的进步表现。所以,尼采从多神论中看到了人的自由精神和多元精神,而这些方面都来自我们的本能条件,它是一再地为我们创造新的视觉的条件。从这里,尼采将我们的艺术能力引向了生命的本能,引向了我们"自己"。"什么是获得自由的标志? ——不再自我羞愧。"(GS:275;KSA 3,S. 519)尼采这样一问一答,表明我们应当像古希腊的德尔菲神庙上的箴言所说的那样"认识你自己"。这种自我认识不是创造一个神或权威为生命颁布准则,而是认识我们自己就是价值的创造者和赋予者。他的哲学的肉体出发点肯定了我们的本能及其升华。

在《快乐的科学》中,尼采还将我们的本能条件与认识、道德、意识、真理、逻辑、科学、宗教等关联起来。长期以来,人们把有意识的思维视为全部,但是殊不知思维活动大部分都是在我们无意识、无感觉中进行的。在产生一种认识之前,每一种本能都必然对这一事物或所发生的情况提出单方面的看法,然后,各种单方面的看法彼此进行斗争,在斗争中折中,达到平衡和各方面的认同,达到公平,达成契约。这些本能借助公平和契约便可保存自我,维持彼此的权利。我们只明白了这一较长过程中所达到的最后和解和结论,并据此认为,所谓思考,实则是一种和解的、公平的、良好的、本质上与本能完全相反的东西,但是它只不过是各种本能相互之间的某种关系罢了(GS:333;KSA 3,S. 558-559)。如果思维活动主要是在无意识中进行的,那么笛卡尔的主体还有更深的基础,这就是我们的无意识领域。就像弗洛伊德所表明的那样,我们的意识的成分只是浮在海洋上的冰山的一小部分,而很大一部分都处在海平面以下,即处于无意识的领域。尼采这里虽然已经预示了弗洛伊德的自我、

本我和超我的思想结构，但是他所强调的是，作为认识论基础的主体概念并不可靠，它掩盖了更为根本的事实，这就是我们的本能和冲动的领域，它像外部生成的、混沌的世界一样没有任何规则，没有任何统一性可言。如果意识并不是最基本的事实，那么我们所意识到的东西必然都是一种谬误，但却是为了保持生命的谬误，有用的谬误。

道德问题也是一样。在讨论美德问题上，尼采认为，美德来自人的本能欲望，但是理性却将它抬高到绝对的位置，它本来是个人的力量和财富，但是它却被社会化地解释成"无私"、"奉献"、"德行"等，使美德与其动机矛盾。尼采批判了英国经验主义的道德理论。这种理论认为，判断"善"与"恶"是根据"实用"和"不实用"来确定的：被称为"善"的即是保存本性的，被称为"恶"的是破坏本性的。尼采认为，善的本能与恶的本性都一样，都是实用的、保存本性的、不可或缺的（GS：4；KSA 3，S. 376）。事实上，人世的追求不管是行善还是施恶，都是想向别人表达自己的权力，都是追求权力的表现（GS：13；KSA 3，S. 385）。尼采后来提出的强力意志概念就是表达了这种意思。

关于科学和逻辑的问题，尼采也从人的本能基础上看到了它们产生的动机和原因。科学一定是从非科学的因素产生。如果没有魔术师、炼金术士、占星家和巫师对事物的探索兴趣和追求，科学就不会产生。逻辑好像是我们生活的面包和水，它对于每一个人来说都是必要的。但是，我们的生活并不需要什么都符合逻辑，否则生命的事物仅仅就是面包和水了，这也就等于了囚犯的食物了。尼采的这个比喻非常形象，他甚至认为古希腊人也在这个方面缺乏一些情趣，因为人们的思考总是希望符合逻辑。所以，我们需要一些非希腊式的风趣（GS：82；KSA 3，S. 438）。尼采认识到我们的生活对于逻辑基础性。他说："逻辑是怎样从头脑中产生的呢？肯定是从非逻辑中产生的，非逻辑的力量一定是非常广阔的。"（GS：111；KSA 3，S. 469）逻辑与生命的自我保存是有关系的。也就是说，我们无法忍受生成，将生成看成是对生命的危害，所以就发明了逻辑、统一性、存在等概念，目的就是为了固定生成，确保生命的"安全"。

"我们现在头脑中的逻辑思维和推论的过程与自身非逻辑、非正当的本能欲望的过程和斗争时一致的,我们通常只经历斗争的结果罢了。"(GS:111;KSA 3,S. 470)

如果说《快乐的科学》有什么最重要、最基础的思想的话,那么就是尼采所表达了我们的本能的基础性和伟大。意识、道德、科学、逻辑等都必然立足于这个基础之上。它们是我们的本能欲望的外在形式和升华。但是,我们的哲学、道德、科学和宗教都倾向于掩盖这个事实,好像这些本能条件根本不存在似的。尼采将《快乐的科学》看成是他经过长时间的挣扎、疾病、痛苦、斗争等,最终"走向自我"的结晶。其实,他也教导我们要找到"自己"。他将一个本能的世界即各种欲望、冲动和激情斗争的混乱世界即本能的游戏呈现给了我们。可以看出,他走向了人的自然化的理解。这可以说是他关于生命的新的认识,他后来的权力意志概念就与这些方面相关。尼采为我们的混乱的本能世界辩护,将认识、道德、科学、逻辑、宗教等都纳入这个基础,他并不是反对人类迄今为止的这些探索,而是认为这些不应当被看成是生命的目标,相反它们应当以生命为目的。

尼采肯定了生命冲动的实践,生命就是这些冲动的永恒的斗争和嬉戏。所以,我们的知识探索不是为了追求真理,而是自我实验,"成为实验动物"(GS:319;KSA 3,S. 551)。在这个意义上,可以说"生命是知识的手段"(GS:324;KSA 3,S. 553)。这不是说给生命寻找一个港湾和安全处所,而是将生命看成是战斗,是危险和胜利。所以,他提倡不要再理会"我们行为的道德价值",因为这种判断是对生命的束缚。要多一些创造,成为我们自己,成为自我创造的人,成为"物理学家"。"迄今为止的一切价值估价和理想全部都建立在对物理学的无知和违背上,所以我们要向物理学欢呼!甚至向使我们走向物理学的诚实欢呼!"(GS:335;KSA 3,S. 563-564)可以看出,尼采这里的"物理学家",不是以物理学为研究对象的科学家的意思,而是一种物理学的精神,即一种诚实的精神。也就是说,有了这种精神,我们就不会随便否定我们的生命本能,相反我们能够看到它的功能和强力。

二

尼采在《快乐的科学》中对生命的自然化的解释，指向了他对生命的重新认识，或者说指向了他的成熟时期思想的一个重要的概念，即“权力意志”(Wille zur Marcht; will to power)概念[①]。从尼采的已出版的著作中看，他的权力意志概念首先出现在《查拉图斯特拉如是说》中。但是，尼采对“意志”以及“权力”的思考并非在这个时候才开始，而是在早期著作中就开始了。他前期思想受到叔本华的影响，将世界的本质看成是“意志”，但是这种意志代表的是一种混沌无序的状态。我们的精神为这种混乱加上了秩序，这反映的是生命自身的力量，即“权力”(Macht; power)。在《悲剧的诞生》中，酒神与叔本华所谓的世界意志相一致，而日神则指向了现象领域。

后来尼采还在不同的文本中讨论的“权力”问题，他甚至将“权力欲”、“权力感”看成是人的最有力的动机。比如在《曙光》中他说：“在这种[对于金钱]的焦虑和迷恋中，再次呈现了先前时代的那种权力欲的狂热，那种被烧着的信仰相信真理在手，并且这种信仰如此冠冕堂皇，以至于人们可以心安理得地丧尽天良(把犹太人、异教徒和优秀作品投入火中，灭绝秘鲁和墨西哥这样的高层次的文化)。虽然权力欲的使用方式发生了改变，但是同样的火山持续地燃烧着，急不可耐和无节制的迷恋仍然要求着人们作出牺牲：人们以前‘为了上帝的缘故’所做的事情，现在变成了为了金钱的缘故无恶不作。也就是说，现在是金钱给予我们最高的权力感和心安理得。”(D:204;KSA 3,S. 180)今天，金钱变成了人们崇拜的神灵。尼采在这里表达了马克思所谓的资本主义社会的金钱拜物教思想，他从这种对金钱的崇拜中看到了人的历久不变的“权力感”、“权力欲”。

---

① 国内对这个概念的译法不统一。有人(比如周国平)将尼采的这个概念翻译成“强力意志”，也有人(比如陈鼓应)将之译成“冲撞意志”。这些译法虽然有其合理性，但是我们认为“权力意志”的译法更深入人心。即便我们使用这个译法，今天人们也很少再将这里的“权力”与国家统治和行政、管理等权力混为一谈了。还有，将之译成“权力意志”，也能够与今天人们所译介的西方后结构主义、后现代主义的“权力话语”统一起来。

在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采首次将"权力"和"意志"看成一个统一的概念即权力意志。"一个价值表高悬在每个民族之上。看吧,那是他们战胜的记录;看吧,那是他们他们的权力意志的声音……那使他们统治、胜利和光耀的以及令他们的四邻害怕和嫉妒的一切,对他们来说都是所有事物的最高者、最先者、尺度以及意义。"(Z,I:16;KSA 4,S. 70)可以看出,这里的权力意志乃是一种一个民族超越其他民族的优越感,这种优越感来自对权力的追求,对卓越恶追求。所以,从这方面,世间万物的价值和意义都是人自身创造的,不是从外面取得的。尼采还将权力意志看成是一切生命的本质。"无论何处我找到生物,我就找到了权力意志;即使在服从者的意志里,我也找到了主人意志。"(Z,Ⅱ:12;KSA 4,120)西方思想中的"真理意志",仍然是权力意志的结果。权力意志不是追求存在的意志,它就是存在本身。因为生命已经存在,它已经是这种意志,为什么还要追求存在呢?所以,他说:"凡是生命所在的地方,即有意志:但是这意志不是求生意志,——我郑重地告诉你——而是权力意志!"(Z,Ⅱ:12;KSA 4,121)

我们可以将《查拉图斯特拉如是说》中对权力意志的定义与尼采后期的其他文本关联在一起。比如在《论道德的谱系》中,他认为,在有机世界中发生的一切都是征服和主宰,都是解释和调节。在这个过程中,先前的"意义"和"目的"都必然失色并被完全抹掉痕迹。(GM,Ⅱ:12;KSA 5,S. 313-314)我们的行为总被认为具有一定的目的,比如眼睛被认为是用来看的,手被认为是用来抓东西的。但是,目的也仅仅是符号,它指向了其他的东西。每个目的都是权力意志实现的主宰,是对弱小的东西的主宰,将自身的使用功能的观念强加于其上。所以,生命的本质,就是权力意志。这种权力意志意味着自发的、侵略性的、扩张的力量及其解释。在《超善恶》中,他说:"最后假定人们成功地将我们的整个的本能的生活解释成我们的一种基本的意志形式——我的权力意志理论——的发展和分支的话,假定人们能够将所有的有机功能追溯到这种权力意志,并能够在其中发现生育和营养问题——它们是同一个问题——的答案的话,我们将获得了将所有的起作用的力准确无误地定义为

权力意志的权利。这个世界是从内部看的，世界是根据它的‘可理解的特征’被定义和描述，它是‘权力意志’，仅此而已。”(BGE:36；KSA 5,S.53)

在《权力意志》手稿中，尼采将生命看成是一种手段，“它表达的是权力增长的形式”(WP:706)。权力意志是“所有变化的最终基础和特征”(WP:685)。它是有机活动的基础原理。“你知道世界对我来说‘世界’是什么吗？让我在我的镜子里把它指给你吧：这个世界：能量的怪物，无始无终；一个牢靠的、坚硬的力的量值，不变大也不变小，不会自我消耗，只会变换自己；总体上，大小不变，不开销也不损失什么，但是，同时也不增加和收入什么；以‘虚无’为边界围绕起来；不是污秽的或者被废弃的东西，也不是无尽地延伸的东西，而是有限空间的有限的力，不是到处‘空着的’空间，而是自始至终的力，力的戏剧和力的波涛，同时是一和多，此处增加而彼处消减；是力的奔流和急冲的大海，永恒变化着，永恒泛滥回流着，和着复返的可怕的岁月，以潮起潮落为其形式；从最简单的形式到最复杂的形式，从最安静、最严紧、最冷酷的形式到最骚乱、最自我矛盾、最热烈的形式，然后又从丰富转为简单，从矛盾的戏剧转为和谐之乐，在这种过程和岁月的同一中自我肯定，自我祝福，好像它必然永恒地回转，好像生成不知餍足，不懂嫌恶，不知疲倦：我的这个酒神世界，永恒地自我创造，自我毁坏，这个具有双重淫乐的神秘世界，我的‘超善恶’，没有目标，除非把循环之乐作为它的目标；没有意志，除非趋向自身的快乐意志——你想给这个世界一个名字吗？所有它的迷有答案吗？也是你们这些最善于掩藏的、最强壮的、最勇敢的、处在午夜中的人的光吗？——这个世界是权力意志——除此之外什么也不是！你们自己也是这种权力意志——除此之外什么也不是！”(WP:1067)

可以说，尼采将权力意志看成是有机世界的本质特征，这一点是很明显的。即使他将世界看成是权力意志，也是从自己的“镜子”中反映的。权力意志不是将世界看成机械的力，或者说力不是物理学的概念，而是有意愿的力。“我们的物理学家用以创造上帝和世界的那个无往不胜的‘力’概念，仍然需要加以充实：一种内在

的意愿必须赋予它,我称之为'权力意志',即作为贪得无厌地显示权力的欲望;或者作为权力的练习和应用,作为创造性的冲动等。物理学家根据自己的原理无法摆脱'远距行为';也难以摆脱斥力(或者引力)。这里空无一物:人们应当理解所有的运动、'现象'、'法则'都仅仅是内在事件的象征,为了达到目的就用人来类比。在动物的情形中,可以把所有的冲动追溯到权力意志;同样有机生命的一切功能都来自于这个源泉。"(WP:619)通过权力意志,一切生命之外在事件都可以通过内在事件来说明:权力意志就是一切的源泉。"生命不是内在环境适应外在环境,而是权力意志,来自内部的活动,组合并征服越来越多的'外部'活动。"(WP:681)

尼采对生命的重新认识,就是把权力意志看成是一切生命的本质。这是对生命的"新规定"(WP:617)。他不是从生命的外部比如柏拉图主义所谓的"理念"、"上帝"、"物自体"等概念上来认识生命,而是发现了生命活动的内在理由。权力意志就标志着这个内在理由。权力意志可以说是生命追求权力、扩张自己的力量、欲望、冲动和激情。尼采也用"解释"来表达这种倾向。我们看到,这里的解释既是一种征服和主宰的欲望,同时还是一种估价方式。"每个力的中心都有它对于其余一切的视角,即它的特定的评价,它的活动方式,它的反抗方式。"(WP:567)如果说我们对世界的解释与估价有何不同的话,那么尼采的说法就是:"当我们谈论价值,我们是在生命的鼓舞下、在生命的光学之下谈论的:生命本身迫使我们建立价值,当我们建立价值,生命本身通过我们进行估价。"(TI, 5:5; KSA 6,S. 55)实际上,我们解释世界,就意味着为世界建立价值。但是,当我们建立了价值,我们还要对之进行估价,或者善或者恶,或者好或者坏,或者高尚或者低贱,等等。尼采有意将这种生命对世界的估价看成视角主义。比如他说:"世界的价值存在于我们的解释中(也许在别的什么地方,可能有不同于纯粹人类解释的其他解释);迄今为止的解释都是视角主义的评价,我们凭借它在生命中,即在求权力、求生长的意志中自我保存;人的每一提高都导致对较狭隘的解释的克服;每一达到的强化和力的扩展都开辟了新的视角,唤起了对新的地平线的信念,——这些论点贯穿于我的著作。"

（WP:616）

正如尼采所说，迄今为止的解释，都是视角主义的估价。言下之意，我们对世界的解释都是出自生命视角，打上了我们生存条件的烙印。在我们的解释中不可避免地存在着价值上的判断，这是生命自我保存的条件。从这个意义上，我们可以说，生命解释世界都是视角主义的估价。

三

上述尼采的总结的话，可以说将他的视角主义与权力意志概念结合在了一起。但是，两者的区别和联系究竟怎样呢？还有，他对权力意志概念的使用并非很清晰，他的基本著作和手稿中有着一些差异，这也使得他的视角主义与权力意志的关系更为复杂了。无论如何，弄清两者的关系，不仅对于我们理解视角主义，而且对于理解他的权力意志概念来说，都是必要的。我们看到，尼采有时将两者结合起来，有时又将其分离开来。

我们先看看学界对这个方面的认识。首先，法国的尼采主义者德勒兹的理解很有启发。在《尼采与哲学》中他认为权力意志有三个方面的特征。第一，权力意志是力的谱系学的因素，"它既是区分性的又是起源性的"[1]。权力意志是力的区分性的因素，也就是说它是被预设了两种或多种力之间产生量差的因素；权力意志是力的起源性因素，即它是确定这种关系中每种力的性质的因素。也就是说，权力意志不仅衍生彼此关系的量差，而且产生由此转移到每一种力的性质。力是支配的还是服从的取决于它们的量差；力是能动的还是反动的则取决于它们的性质。权力意志既存在于能动与支配的力中，也存在于反动与服从的力中。第二，权力意志是力的性质的原则。能动与反动指向力的本原性质，肯定与否定则指向权力意志的本原性质：肯定与否定是对权力意志的表述，能动与反动是对力的表述（正如反动力仍然是力，否定意志，即虚无主义，仍然是权力意志一样）。肯定不是能动，而是趋向能动的权力；否定也不是

---

[1] G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 50.

反动,而是趋向于反动。第三,权力意志不仅具有解释作用,而且还起着评价作用。“解释是确定给予事物意义的力,而估价是确定给予事物价值的权力意志。”[①]价值和意义都不能从它们本身的角度来提炼,只有从权力意志那里,意义获得自身的意义,价值获得自身的价值。

可以看出,德勒兹把权力意志不仅当成是区分性的因素(他区分为能动的力与反动的力;支配的力与被支配的力),而且是力的性质的构成要素。区分在于量差,也就是占有权力的多少。而力的性质则是表明了力是有意愿的力,他是一种趋向和功能,也就是它的解释和评价。肯定的权力意志趋向于能动的力,能动的(解释和评价的)意志;否定的权力意志趋向于反动的力,反动的(解释和评价的)意志。这样,尼采称之为高贵、高等和主人的有时是能动的力,有时是肯定的意志;他称之为低级、卑贱和奴隶的有时是反动力,有时是否定的意志。但是,价值总归有其谱系,它诱使我们相信、体会和思考的高贵或低贱正是依赖于这个谱系。

其实,德勒兹对权力意志的解释等于把权力意志与视角主义结合在了一起。没有视角主义,权力意志就不可能成为一种区分性的因素,也不可能确定力的性质。因为,视角主义标志的就是力或冲动中心的活动方式:对别的视角的强加、防御和抵制,把周遭环境纳入自身形成了生存视域。视角主义标志着世界的质的特征,“撇开了视角,也就撇开了相对性”(WP:567)。权力意志作为多元化的力和力的活动如果从性质上来区分的话,这就是视角主义的思想了。视角总是把其他的视角解释为质,这说明它已经从视角主义来估价了。力与力之间只有量的差别,就如同“情感”、“身体”一样,但是从视角出发对力的量差进行估价就标识了不同性质的力,即量差从视角上看就是力的质性,而质则是我们最后的界限。我们可以这样说,权力意志只有与视角主义结合起来,才能区分能动的力与反动的力,肯定的意志与否定的意志。或许德勒兹没有重视两者的区别,但是,他对权力意志进行性质的区分已经从视角主义上来诉

① G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 54.

诸了。

无独有偶，在考夫芒看来，尼采的权力意志是一个从政治模型上表达的隐喻：意志可以回溯到无意识的力之间的关系的等级，这里可以从政治上来比拟。权力意志表达的是多元性和力的关系的强弱的差异，它取消了“主体”与“客体”、“物质”与“意识”的对立，它指示着每一个行动的力[1]。权力意志承认没有真理只有解释。但是，在尼采那里，权力意志优于其他解释，原因在于，它能够解释任何假设，并在假设之间进行比较（力的等级制）。这说明权力意志的解释也是视角主义的估价。尼采虽然宣称一切都是解释，但是这里有着对解释类型的不同态度，把解释看成症候[2]。也就是说，权力意志与健康和疾病的症候有关。一切解释都是症候，但是健康的解释与不健康的解释已经从视角上来评价了。

可以看出，德勒兹和考夫芒都将权力意志与视角主义结合了起来，在他们这里，视角主义可以说就标志着区分性的力、力的质性的特征，或者说，视角主义就标志着权力意志对世界的估价。但是，我们也不能忽视，在尼采的手稿中，他似乎将权力意志看成了一种宇宙原则。权力意志概念有些类似“第一因”，它可以理解为自由的自我塑造和自我升华的原则，理解为艺术那有魔力的变形力量，甚至理解为社会生活的内在活力，还是一种生物学的和自然主义的原则。这说明尼采在他的手稿中并没有仅仅将权力意志看成一切生命的本质，所以如果说视角主义标志着权力意志估价世界，这可能存在着一些概念矛盾：它取决于权力意志是否被界定为有机体的本质。如果尼采对权力意志的界定不限于这个方面，那么我们也就没有办法将视角主义看成是权力意志对世界的估价了。从这里，我们也可以看出尼采的手稿与他的基本著作之间的不一致性。我们只能用手稿来佐证他的基本著作中的思想，而不是相反。我们说，尼采虽然怀疑形而上学的本质原则，但是他也在寻找唯一性。所以，

---

① S. Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, California: Stanford University Press, 1993, pp. 94-95.

② Ibid., p. 142.

尼采谈论起他的权力意志,就像形而上学家谈论他们的基本原则一样。他最终无法摆脱这种形而上学的原则主义,不过即使是这样,这个原则至少不是静止的点。正如萨弗兰斯基所说:"它必须是躁动的心脏,也许甚至是黑暗的心脏。谁发现权力意志是本能的原因,谁就将被它猛烈地攫住和驱赶。此外,权力意志不存在于单数中,而仅仅存在于复数中。就是这一点也反对形而上学对唯一性的顽念。权力意志的哲学是存在基底的一种好斗的、有活力的多元性的幻觉。"[①]

海德格尔依赖于尼采的《权力意志》,他把权力意志看成是"存在者的基本构成",认为权力意志是现代主体形而上学的顶峰,因为权力意志自身为自身赋权,它是"求意志的意志"。权力意志乃是意志的现实性,艺术、科学都是其主要形态,但是艺术是权力意志的兴奋剂,所以艺术比真理更有价值。在他看来,尼采的形而上学中的价值思想比笛卡尔形而上学关于确定性的基本思想更为基本,因为确定性只有被看作最高价值时才能被看作公正。在西方形而上学的完成阶段,主体性向自身要求确定性,这是尼采为权力的辩护。这种权力把生成带向一种持存状态中,"在权力意志思想中,最高和最本真意义上的生成者和运动者(即生命本身)应当在它的永恒状态下得到思考。无疑地,尼采所意愿的是作为存在者整体之基本特征的生成和生成者;但他所意愿的生成者恰恰而且先于一切地是持久的东西,作为'存在者',也就是希腊思想家意义上的存在者"[②]。所以,海德格尔认为尼采的话"给生成打上存在特征的烙印——这乃是最高的权力意志"(WP:617),表明的就是"权力意志无非就是使生成进入在场的永恒化"[③]。

我们说,海德格尔对权力意志的理解是偏颇的。他仍然把尼采的权力意志当成一个"一般主体"意义上的最高"意志"的东西,这是尼采所极力反对的。因为尼采把意志看成是心理学上的误解,它

---

① 萨弗兰斯基:《尼采思想传记》,卫茂平译,华东师范大学出版社,2007 年,第 338 页。

② M. Heidegger, *Nietzsche* Ⅲ, translated by J. Stambaugh, New York: Publishers, 1987, p. 156.

③ Ibid.

是一个空洞的词："意志自由或者不自由？——没有'意志'这种东西；它仅仅是理解的简化的概念，就如'物质'一样。"（WP:671）如果诉诸一个"意志"，恰恰就是对权力意志的漠视，对权力意志的掩饰。意志不是"主体"，也不是"实体"，它只是对于理解的一种简化。

在新近的一些研究中，很多尼采研究者都不赞同海德格尔的对权力意志的理解。比如，在哈尔（M. Haar）看来，权力意志是解释存在的词，但是这个词只是一种语言表达形式。"权力"和"意志"不能分开，分开就失去了它习惯上的意义。它虽然有形而上学的特征，但是它不具有形而上学的含义。因为"权力"与之结合就是对这个概念的克服，权力意志是"接合点的破裂"[①]，它不能简化成同一性，它根本上指示着意志力的变化。权力意志一方面适用于每一种可能的力，另一方面适用于这些力的内部的活动，定位是它的特点，它不是现代物理学上的力的概念，它命名的是趋向力的极、力的结构并决定力的意义。在最宽泛的意义上，权力意志指的是"力的部署"[②]。

在探讨尼采的视角主义之前，我们首先弄清了他的权力意志与视角主义之间的关系。这是非常必要的。因为，尼采的权力意志是一个非常复杂的、争议颇多的概念，它的使用也并不仅仅限于一种含义。但是，权力意志作为尼采对生命的"新规定"，这与他的视角主义之间肯定存在着密切的关系，正如尼采上文所表述的那样。通过探讨两者的关系，至少我们明白了，尼采所谓的生命解释世界，这其实就是视角主义的估价。如果说权力意志侧重于解释世界，表达权力欲，即生命的自我扩张的话，那么他的视角主义则侧重于解释世界的价值态度，这种对世界的估价，关联着生命的自我保存。但是，我们也不能将两者截然区分开来，在尼采看来，解释世界就包含了对世界的一种估价态度。在他这里，解释世界不像我们今天理解

① M. Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, New York: State University of New York Press, 1996, p. 6.

② Ibid., p. 8.

得那样狭隘,即只是表达了一种对世界的主观的态度。更有甚者,认为我们可以对世界进行“客观”描述,而不掺进主观判断和价值态度。这些都与尼采的视角主义背道而驰。我们首先必须明白这一点。

四

视角主义标志着生命对世界的解释或估价。但是,这种解释或估价究竟如何呢?我们看到,尼采前期关于“镜子”、“光学”隐喻以及视域概念的讨论,都指向了他成熟时期的视角主义思想,为什么这样说呢?因为这些方面都可以纳入他的视角主义思想中。我们看到,在尼采的思想成熟时期,他仍然没有改变这个思想:我们都是从自身的“镜子”、“光学”中看世界,我们人类的视域是不是恒定不变的,但是它对于我们来说却是不可或缺的。尼采前期的这些概念,都指向了生命的基本条件问题,正如他所说,镜子不是与事物本质不同的东西,我们生命的“最高的光学原理”,一切健康的生命都需要一种生存视域。

“你应当学会一切价值判断中的视角主义原理——移植、曲解、视域表面的目的论,以及属于视角主义的一切……你应当学会理解一切是非中的必要的非正义、与生命不可分割的非正义,理解甚至连生命本身也是以视角主义及其非正义为条件的。”(HH,Pre.,6;KSA 2,S. 20)这里的意思是,我们对世界的认识,正如在镜子中反映的一样,都不是事物本身,而是被我们改变了的事物,“移植”、“曲解”和“视域表面的目的论”等属于视角主义的一切,决定了我们不是如其说是地反映事物。而且,这种视角主义就是生命的基本条件,生命自身的“非正义”。在《超善恶》的前言中,尼采批判了苏格拉底和柏拉图以及基督教(“民众”的柏拉图主义)对真理的“颠倒”。这个“颠倒”就是认为哲学家接近了真理的独断,这并非明智之举,不过是过于幼稚和孩子气罢了,他们的哲学基石只不过是远古时代的迷信而已,或是文字游戏,语法方面的诱惑,对事实鲁莽的普遍化。这种独断论的错误的来源就是柏拉图对纯粹的精神和自在的善的发明。这种“颠倒”就是对视角主义的东西,对生命的基

本条件的遗忘(BGE,Pre.;KSA 5, S.13)。“真理比表面的东西更有价值,这无非是道德的偏见,这甚至是世界上最坏的证明的假定。人们毕竟向自己如此供认:如果不是基于一种视角的评价和表面性,就完全不会有生命。”(BGE:34;KSA 5, S.53)

可以看出,尼采将视角主义看成是与生命不可分割的“非正义”,生命的基本条件。他表明的是,我们不是如其所是地对待事物,我们看事物都折射了我们自身的生存条件,或者说事物都是我们生存条件的投射,是被我们改变了的事物,打上了我们自身的兴趣、利益和生活方式,它无论如何不是事物本身。只要生命存在,这个方面就存在。生命通过这个基本条件为我们创立了一个表面化的、“错误的”世界,但却是生存需要的世界。“这就是我所理解的现象主义和视角主义的本质:由于动物意识的本性,我们所能意识到的世界仅仅是一个表面的、符号的世界,是被弄得普遍而平庸的世界;一切被意识到的都是浅薄的、相对愚蠢的、一般化的、符号的、有着群体标志的东西;一切意识化的过程都包含着巨大的、彻底的讹误,曲解,简约为表面化和一般性。”(GS:354;KSA 3,S.595)这个世界,从视角主义条件上看,它就是我们的唯一的世界,在它的背后没有“另一个”世界。将视角主义看成是一切生命的基本条件,这可以说是尼采的视角主义的第一个主要特征。

根据权力意志概念,生命就是内部活动征服和主宰外部活动,自我扩张,那么,生命的本质如何与这个视角主义的基本条件协调呢?在尼采的解释中,他将视角主义看成是权力意志的生命所必需的条件,因为这个条件关联着生命的自我保存。我们习惯上将另一种类型的生命感触为“质”,实际上有着对它的抵制和我们的自我保存的考虑。也就是说,我们根据自身条件确定我们的视域或地平线。如果我们很强大,或者无所畏惧,我们的视域可能就会伸展得很远,相反我们的视域就会是局限的。这说明,我们在占有和征服的自我表达中,也考虑自我保存问题。这种自我保存,就是一种生命估价,即根据我们自身的标准来解释其余。我们肯定自身,同时也意味着排除和抵制其他不能纳入生命视域中的东西。我们的一切活动都与此有关。“在所有的肯定与否定、赞成与反对、爱与恨的

相互关系中,所有的表达都是一种视角,某种生命类型的利益:就其自身而言,存在的一切事物都对自己肯定。"(WP:293)

在自我保存上,尼采说:"世界被看到,被感触、被解释为如此如此,以至于有机生命可以在这种解释的视角主义中保存自身。"(WP:678)这种自我保存,不光为了生命自身,而且还有它创造的一些形式:"所有的估价都出自限定的视角:就是保存个人、团体、种族、国家、教会,信仰和文化。"(WP:259)这种自我保存甚至是对类的保存:"这是符合情理的,因为人在思考和分析时不得不从自己的视角出发,他不能超越自己的视角。我们无法看到这个角落的周围:想知道其他种类的智力和视角是什么样子,只是一种无望的好奇心罢了。"(GS:374;KSA 3,S. 626)所以,从这个方面说,只有我们自己的解释才是我们所熟悉的。"啊,未知事物里包括多少无神论的解释呀,又包括多少荒谬、愚昧、走火入魔的解释呀!而我们那符合人性的、太符合人性的解释才是我们所熟悉的啊。"(GS:374;KSA 3,S. 627)从这里,我们可以得出视角主义的第二个主要特征,它是生命为了自我保存对世界的解释或估价。

既然视角主义标志着一切生命的基本条件,对于人类来说,我们对世界的解释就是我们的视角主义评价,是为了保存我们自身。对于其他生物类型,也是一样。在植物的眼中,世界就是一株植物。它们对世界的解释,也是它们自身的视角主义的估价,也是为保存它们自身服务的。但是,对于它们如何解释和自我保存,这是我们无从知道的。因为一旦我们要去认识,必然带有我们自身的视角条件。或者可以这样说,我们无法真正走向它们。例如,是否有哪些生物能感觉到时光的倒流,或交替地进退(果真如此,就存在另一种生命,另一种因果概念了)。我们根据自身的视角主义条件创造了一个生存的外观世界("虚假世界"),我们证明它的真理性是因为我们生活在其中。从整体的类的视角看,它也是对其他"生灵"的某种防御。"别的'生灵'对我们采取行动,我们整理过的外观世界乃是对它们的行动的一种整理和制服,是一种防御措施。"(WP:569)从这个方面,我们可以归纳视角主义的第三个主要特征:人类的解释并不是唯一正确的,因为还存在着其他生命种类对世界的

解释。

如果说上面的第三点标志着世界是允许不同的视角来解释的话，那么这种多元解释的思想不仅存在于人类与其他生命类型之间，就是在人类的解释内部也是如此。“我们若是以自己的这个角落为出发点，命令别人只能从这个角落获得观察的视角，我想，我们至今还离这种骄横远着呢。对我们来说，世界再次变得‘无穷无尽’了，所以，我们也不能排斥这个可能性，即世界本身也包括对它的解释的无穷性。”（GS：374；KSA 3，S. 627）所以，视角主义的第四个特征就是：生命对世界的解释应当是多元的、无限的。

以上四个主要特征，可以说是尼采的视角主义的四个基本方面。我们谈论尼采的视角主义，不能像词典上所描述的那样，仅仅将之看成是一种多元主义知识论或方法论。在尼采这里，视角主义不仅包含着生命对世界的多元的、无限的解释或估价，而且它还是生命的基本条件。这个基本条件，不仅关联着生命为自身创造的一个在其中生活的世界、一种价值世界，而且还是自我保存的方式。它体现了生命的内在主义的标准，即世界从内部看或理解的样子。尼采废除了一个绝对的神的视点，将一切都看成是生命自身的解释或估价。这与他把权力意志看成是生命的本质是基本一致的。我们下面将分析视角主义的基本实质和思想价值。

第四节　超越实在论和相对主义

上文总结了视角主义的四个基本特征，我们发现，视角主义是有针对性的。它首先针对的是柏拉图主义或者说西方形而上学。它不仅批判了这种形而上学实在论，而且检讨了其认识论和真理观。因为其“真实世界”的设定，不管是柏拉图的“理念”、基督教的“天国”，还是康德的“物自体”，都认为我们生存的这个世界是“虚假世界”，而另一个世界才是真实存在、真正的存在：它不生成、不变化，永恒均一。这个“真实世界”的设定，就是柏拉图主义的形而上学实在论。这种实在论不仅存在于从柏拉图到黑格尔的形而上学

传统中,而且在实证主义那里也存在着,比如它对"事实"的崇拜。形而上学实在论无论如何蕴含着某种绝对主义的认识论和真理观,即认为我们对一个本质世界的认识要么需要我们打开"灵魂的眼睛",要么就塑造了一个"心"的镜子,真理就是正确地认识或表象存在者。所以,视角主义对形而上学实在论的批判,也就是对其认识论和真理观的批判。视角主义挑战了形而上学绝对视角的认识论和真理观,那么它是否走向了相对主义呢?

一

首先,从我们的视角主义条件上来看,我们所能意识到的世界是一个表面的、外观的、符号的世界。因为生命都处在一个不断生成、变化、流动的世界上,这个世界从总体上看永远生成,没有任何秩序、存在、美、知识、真理可言。"世界总的特点永远是混沌,这并不是说没有必然性,而是指缺乏秩序、区分、形式、美、智慧以及一切审美拟人论。"(GS:109)尼采这里所谓的"必然性"就是生成的必然性。像秩序、区分、形式、美、智慧等都是来自人类自身的解释。它是我们这种类型的生命不堪生成或者说生活在一个没有意义的世界上才创造出来的。这可以说反映的是生命的一种最为原始的需要:将生成存在化。这种将生成存在化的实践就是对世界的简化,没有这种简化,甚至连"物"都是不可能的。"'物'的形成完全是表象着、思考着、愿望着、感觉着的人的作品。"(WP:556)所以,将生成存在化,反映恰恰是人的实践本能,它为生命创造了一个世界。这个世界过去被看成是"虚假世界",它在哲学、宗教和道德上都有其根源:认为这个世界不是真实存在,不是真正的存在,它不应当存在,应当存在的是另一个世界。在这里,矛盾就产生了。根据尼采,既然这个"虚假世界"是我们为了生存而创立的世界,为什么它不应当存在呢?尼采从这里发现了思想家的一个疾病:对现实的怨恨。

实际上,"真实世界"不是不同于"虚假世界"的东西,它仍然是一个"虚假世界"。为什么这样说呢?在尼采看来,人类将生成存在化,创造了一个带有群体利益烙印的世界,这个世界是我们唯一

的世界，在这个世界之外，就是虚无。没有“另一个”、“真实的”、本质的存在，除非排除我们的视角主义条件，排除我们对世界的解释和估价，但是这就等于排除了生命本身。所以，“虚假世界和真实世界的对立可以归结为‘世界’与‘虚无’的对立”（WP:567）。尼采的意思很明确，在这个视角主义世界之外，还要设定一个所谓的本质世界的话，那么它就是“虚无”。“对‘真实世界和虚假世界’概念的批判。——其中，前者是纯粹的虚构，是由纯属虚构的事物组成的。”（WP:568）

尼采在手稿中的一段话揭示了“真实世界”的虚假性。它反映的是我们的“心理光学”习惯。第一，必须传达，而要传达的东西必须是确定的、简化的、可以精确表达的东西（尤其在相同事件中）。但是，只有感觉为适应的东西，“可以辨识的”东西，才是可以传达的。感官材料经过知性的整理，被还原为粗线条、变得雷同，纳入同类。于是，感官印象的模糊混乱似乎被逻辑化了。第二，“虚假世界”是被整理过的世界，我们把它感觉为实在的。“实在”在于相同、熟悉、类似之物不断重复，在于它们的逻辑化了的性质，在于相信我们这里能估计、计算。第三，这个虚假世界的对立面不是“真实世界”，而是另一种类的现象界，一个我们“不可知的”世界。第四，“自在”之物如何可能，这个问题无视我们感官的感受性和理智的能动性，应该用这个问题抵制：我们为什么能够知道物存在？“物性”是我们造出来的。问题是，难道不会还有许多创造这样一个现象界的方式。别的“生灵”对我们采取行动，我们整理过的外观世界乃是对它们的行动的一种整理和制服，是一种防御措施（WP:569）。

我们的“心理光学”表明，我们生存的世界乃是类心理的投射。一方面，所有与类视角主义相关的东西，必然是可以传达的、简化的、粗线条的、被逻辑化的、可以计算的，我们常常将这些感触为“实在”，就是因为类心理的投射的缘故，我们不喜欢生成，于是就把生成存在化，创立一个能够生存的外观世界（“虚假世界”）。“‘虚假世界’是一个经过整理和简化的世界，我们的实践本能创造了这个世界，它对于我们完全是真的。也就是说，我们生活着，我们能够在它之中生活，这就是它对于我们真理性的证明。”（WP:568）如果我

们还是健康的生命，还对自己的生存有信心，还对人类世界有爱的话，那么必然认为我们这个世界是真正的世界。我们首先应当肯定这个世界。

另一方面，“真实世界”被看成是一个本质的世界，一个绝对物，这种形而上学实在论还犯了一个错误。这个错误就是没有看到自然界还存在着其他生命类型或其他的生灵。如果我们无法排除这种可能，那么至于哪一种对世界的看法是正确的，这个问题还需要提出。我们创造的“真实世界”对于它们来说也同样有效吗？形而上学家通常进行这种假定，认为只有人类对世界的认识才是本质的，其他生物都无法达到这个程度。但是，这也只是用我们自身的标准来去判断。正如尼采所说，有的生物可能感觉到时光倒流问题，那么用我们的科学、因果性来解释它们也只是表达我们自身的视角主义估价，而不是它们自身对世界的解释。如果自然界存在着其他的像人类一样有智慧或者比人类还有智慧的生灵（比如我们今天常常谈论的“外星人”），这样更使得我们的自负受到了挑战。所以，既然我们无法排除这种可能性，我们对世界的解释就不可能是本质性的，既不具有形而上学的意义，也不具有宇宙论的意义。

从类的视角主义上看，我们对世界的解释反映了类的需要和利益，我们创造的一个能够在其中生存的世界，这关联着类的视角主义估价。即是说，正是因为我们将其他生命（灵）类型看成是存在的，我们对世界的估价才将自身的尺度强加于其他非人类的生命类型之上，既是对它们的（解释）的抵御，也是一种自我保存的需要。从这个方面，我们可以说，尼采的视角主义既是一种人类中心论，同时又打破了人类中心论。因为，从类视角主义上看，我们迄今为止对世界的解释和估价，无论如何都是人类中心主义。但是，如果从一种非人类的视角上看，人类中心主义就不能成立。在尼采这里，很明显，他是倾向于后者的。比如，他认为，在人和其他生物（比如一只飞鸟）对世界的“认识”进行比较，他并没有认为人类的认识是永远正确的。

总之，在对柏拉图主义的批判上，尼采从视角主义上宣布了其形而上学实在论的荒谬性。这种形而上学实在论所塑造的，根本不

是什么“实在”，而是“虚构”，它既不是本质之物，也不真实之物。相反，尼采认为，被它所贬低的“虚假世界”，反倒具有真实性、实在性和真理性。“真实世界”与“虚假世界”之间对立，在视角主义这里，是无效的，两者处于同一个层次上，也就是同属于我们对世界的解释或估价，同属于我们生存世界上的人性的、太人性的构造。但是，尼采还是把我们对世界的解释进行等级的区分：高贵和低贱一定要有距离，而不是混杂在一起。在这个方面，尼采反对现代世界的鱼目混珠、优劣不分。关于这个方面，我们后文还要做出分析和探讨。

二

上文中，尼采将柏拉图主义的“真实世界”看成是一个“虚假世界”，这相当于使柏拉图主义自相矛盾。本来设定一个“真实世界”，就是为了与“虚假世界”对立起来，即将超感性领域与感性领域对立起来。现在，这种费力的工作被证明是徒劳，因为无论如何，它还是一个“虚假世界”。“真实世界”从天上被拉到地上。没有视角主义，这个捣毁和破坏的工作是不可能的。

当尼采将“真实世界”看成是虚构的时候，这其实已经将“真实世界”与生命的视角主义条件关联在一起了。也就是说，“真实世界”是生命为了自身的生存对世界的解释，也是为了自我保存而对世界的估价。柏拉图主义将“真实世界”看成是真正的存在，其实恰恰就是对视角主义条件的漠视和否认。这属于独断论的哲学家的幼稚和孩子气。他们的哲学基石只不过是远古时代的迷信而已，或是文字游戏，语法方面的诱惑，对事实鲁莽的普遍化。这种独断论的错误的来源就是柏拉图对纯粹的精神和自在的善的发明（BGE，Pre.；KSA 5，S. 13）。现在，尼采将“真实世界”与生命的视角主义条件关联在一起，任何纯粹的精神和自在的善，都是生命的解释或估价。从这里，尼采看到了这种对“真实世界”的设定是为了某种类型的生命的利益服务的。正如在《偶像的黄昏》中尼采所表示的，将“真实世界”和“虚假世界”对立起来，不论是基督教式的，还是康德式的（毕竟是狡猾的基督教式的），都只是颓废的一个

预兆,是衰败的生命的征象。将上帝等当成生命的对立概念并对生命进行谴责,这还是生命的一种价值判断。“什么生命？什么种类的生命？——我早已回答:是衰败、虚弱、疲惫、被定了罪的生命。”(TI,5:5;KSA 6,S.86)

这里,尼采将视角主义与他所谓的一种生命类型学关联在一起。尼采区分了两种基本对立的类型的生命:“我区分一种上升的生命类型和一种衰退、蜕变、虚弱的生命类型。这两种类型的相对等级仍需提出的问题可信吗?”(WP:857)这不是说没有其他的类型或者说混合的类型,而是说任何混合都不能掩饰这种区分。尼采反对的是将两者混淆,因为如果那样,他的重估一切价值就失去了意义。在他看来,“决定等级的东西、引发等级的东西,仅仅是权力的量,其他什么也不是”(WP:855)。

这就说明了权力意志与生命类型的关系,对权力的占有决定了生命的等级和差别,从视角主义上看就是两种不同的生存方式:“上升的生命类型”是尼采的自然主义的类型、主人类型、贵族类型,由于自身的强大和高贵而成为“命令者”,从不掩饰自身的本能和冲动,而是使这些视角的条件得到升华。尼采在“古典的”、“异教的”和“贵族的”人格中看到了这种类型的雏形(WP:1041)。虚弱的类型则是仇视自身的本能和冲动的人,柏拉图—基督教道德类型的人,奴隶类型,是“服从者”,对自身的权力意志百般掩饰,因为心理上有畏惧感,无能于获得权力:“无能于获得权力:表现为虚伪和狡猾:是服从(从属,以责任为自豪,道德性——);是屈服、献身、爱(理想化,神化发号施令者作为补偿和间接的自我变形);是宿命论、听从;是‘客观性’;是自我虐待(斯多葛主义、禁欲主义、‘摆脱自我’,‘神圣化’);是批判、悲观主义、愤慨、苦恼;是‘美丽的心灵’、‘美德’、‘自我神化’、‘不偏不倚’、‘不受世界的污染’等(——对无能于获得权力而以蔑视来装扮的洞察)。但是,这里到处都存在演示权力的需要,或者为自己创造临时的权力外观的需要——这是陶醉。”(WP:721)

这里,“无能于获得权力”仍然有“演示权力的需要”,为什么呢？因为这是虚弱类型的人的生存方式,“演示”乃是为了这种类

型的生命的保存。这表明的是,无能于权力意志仍然是权力意志的表现,因为人的行为本身就表现为权力意志。虚弱类型的人只不过是在“美德”、“牺牲”、“客观”、“神圣”这些字眼掩盖下表达权力意志而已,靠信仰这些概念为生。强者类型的人可以不要求这一切,情愿拥抱不确定性,甚至放弃任何信仰:“思想告别了任何信仰,告别了任何要求获得确定性的愿望,而习惯于以轻便的绳索和可能性支撑自己,即使面临深渊也能手舞足蹈,这样的思想就是卓尔不群的自由思想!”(GS:347;KSA 3,S. 583)两种生命类型对应了两种视角:强者类型的生命追求自由,思想不受羁绊,这出于强大的本能和自信,其视角展现的是“我”的高度,“不再自我羞愧”(GS:275;KSA 3,S. 519);弱者类型的生命追求“美德”、“客观”、“确定性”,无能于获得权力,掩饰和苦恼自身的本能和冲动,其视角是“无我的”。但是,无论如何,弱者的视角就是弱者的生存方式的反映。尼采要做的就是确定价值等级,使这两个方面拉开距离。

我们从尼采的《权力意志》手稿中还看到,他将人们如何独处或者合群看成是等级制的第一问题。这是两种不同的价值。对于群体来说,人们的价值在于保证其群体类型的生活。对于个人而言,在于杰出、孤立、自卫、实现独居的可能性。但是,这两种类型一定不能混淆,或者说产生了第三章混合类型的东西,对于生命的权力欲来说是“不可取的”。所以,尼采这样说:“人们不应该从群居的观点来评价独居的类型,也不应该从独居的观点来评价群居的类型。”(WP:886)虽然尼采推崇个人价值,或者说一种独处类型,但是他看到个人行为是极其罕见的。因为群体价值通常都盖过了个人价值。大多数人都没有个性。无论在什么地方平均化的特征都是占优势的,以此来保存某种类型,个性就会成为浪费、奢侈,要求有“个性”可以说是没有意义的。我们这里切莫以为尼采为启蒙以来的主体哲学进行辩护,他主张的个人并不是孤立的、抽象的个人,不是原子主义的个人。他将个人价值与群体价值对立起来,就是看到古典时代尤其是文艺复兴时期的伟大的个人价值的泯灭。他的“超人”学说要求塑造的是一种伟大的个人、整体的人。我们将在第四章详细讨论这个方面。

三

柏拉图主义关于“真实世界”的设定,自然蕴含了一种认识论和真理观。尼采的视角主义也对此进行了批判。如第一章所述,柏拉图主义或者传统形而上学设定了一种超感性的看世界的眼光。古典哲学重视打开“灵魂的眼睛”认识论,近代哲学设定的“心”(或者说无情感、无意志、无时间的主体)的镜子,都是一种视觉中心主义,即以视觉的明证来隐喻认识。人们通常将这种真理观看成是一种真理符合论,即认为真理乃是我们的表达与事实符合一致。可以说,传统哲学如果没有“真实世界”这个“事实”,那么其认识论和真理观都是不可能的。近代哲学将“主体”看成一个绝对的基础,其实这也是形而上学的假定,即对我们混乱的内心世界进行的虚构。就是实证主义所谓的“事实”,也存在于这种基础主义模式之中。

在尼采看来,传统哲学设定了一种无法想象的眼睛,一方面我们的眼睛没有角度和方向,另一方面眼睛更没有自身的解释力和创造力,即没有自身的“爱多斯”。所以,这种认识论使用眼睛作为隐喻,这忽略了我们是肉体存在的人,我们对世界的感觉是多重的。也就是说,我们不仅使用眼睛看世界,而且还使用耳朵、鼻子等感官感觉世界。如果从生命解释或估价世界的视角主义条件上看,上述认识论掩盖了这个基本条件。从视角主义上看,真理既不是与“真实世界”相符合,也不是主观符合客观的问题。关于人类认识“真实世界”的认识论,古典哲学通常都假定了一个绝对的视角,这个绝对的视角被赋予了某些哲学家、圣人和有德者,而平常的人只能通过他们才能获得关于世界的知识。不消说这种绝对的视角对其他看世界的视角的压制,就是作为视角来说它也是无法想象的。因为像苏格拉底、柏拉图和亚里士多德这样的伟人,也只是很天真地传达一些普遍的信仰。它与群体生活的价值估价密不可分。近代哲学将认识论问题看成是主观与客观之间的关系问题,真理被看成是与客观世界的符合一致。一方面,“主体”是我们的一种内在假定,我们的内在世界像外在世界一样是混乱无序的,各种本能与冲动之间相互斗争,不属于真实存在,除非加上我们自身的估价。另一方

面,外在世界并不外在,它实际上已经打上了我们的生存条件的烙印。尼采的视角主义不仅解构了主体概念,而且也解构了客体概念。他在使用这些概念的时候,多是加上了引号,即"主体"、"客体"、"意识"、"客观性"等。

本书想再次引用尼采在《论道德的谱系》中的这段话:"只有一种带有视角的看,只有一种带有视角的认识。反之,我们越是让对一件事情的各种不同的激情表露出来,我们就会对同一事情使用更多不同的眼睛,于是,我们对这件事的'概念'、我们的'客观性'就更加全面。但是,假如全部清除意志,并且完全排除激情,难道我们也愿意做?什么?这难道不是阉割理智吗?"(GM,ⅢI:12;KSA,S.365)在这里,尼采要求使用"更多不同的眼睛",这不是传统哲学要求的"灵魂的眼睛",而是我们肉体的眼睛,在《查拉图斯特拉如是说》中他说:我们的肉体也有自己的"眼睛"。"'自己'也使用感觉的眼睛和精神的耳朵。"(Z,I:5;KSA 4,S.30)其实他这里表达的是,我们的激情、意志等本能条件对世界的解释,"看"世界的方式。也就是说,他讨论的认识问题,现在变成了我们的本能和冲动解释世界的问题。所以,认识论的问题不是确定"事实"的问题。"对'坚固事实'的要求——认识论:其中有多少悲观主义。"(WP:591)如果生命还是自觉的权力意志的话,那么我们就不会去确定"坚固事实",因为这就等于无视于我们自身的能动性和力量,即无视于权力意志。

如何使用我们的肉体的"眼睛"呢?我们看尼采手稿中的这一段话:"认识只能是什么?——'解释',置入意义,——而不是'说明'(在大多数场合,是对一个已经变得不可理解、现在仅为符号的旧解释作出的新解释)。不存在事实情况,一切都是流动的,不可把握的,向后消退的;最持久的东西还是我们的观点。"(WP:604)如果说世界是可以认识的,还不如说是可以解释的,解释都是我们的视角主义评价,我们将生成的世界存在化,使之变得可以理解,可以把握,简化,逻辑化,赋予其价值,这些都是我们的视角主义的表现。"事实"是我们构造出来的,不是自在的东西。从这个方面看,"认识是一个最大的虚构"(WP:555)。人们想知道事物本身是什么东西,但是却发现根本不存在这个东西。认识总是"有条件地关涉某

物",如果认识者要求要认识的东西与自身无关,也与任何人无关,这是矛盾的。因为与任何人无关的东西根本不存在,所以也就不可认识。所以,在任何情况下,认识都是条件的确认、指示和领悟(而不是本质、事物本身的探求)(WP:555)。

可以看出,尼采关于知识论方面走在康德主义思想路线上,因为他承认关于事物本身的认识是不可能的,因为从视角主义上看,没有与人无关的事物,所以也就没有无条件的认识。认识都是有条件地关涉某物。可以说,尼采像康德一样反对关于事物本身的绝对主义认识论。康德承认了我们的知识是关于现象界的,这一点尼采也是同意的。但是,尼采反对康德的地方是,康德把认识的条件解释成一种先天形式。也可以这样说,康德没有将视角主义进行到底。无论如何,他相信先天综合判断的必真性,是某种无条件的东西,这里仍然是一种生命信仰,属于生命的视角"光学"(BGE:11;KSA 5,S.26)。所以,关于真理的问题,不是符合论,而是"持以为真"的信仰。我们相信真理有用,所以这种对真理的信仰才产生。真理一定离不开某种视角主义的估价。"'我相信如此这样'这样一个价值估价,乃是'真理'的实质。在价值中表达了某种保存和增长的条件。我们全部的认识器官和感官都仅仅相关于保存和生长条件而发展。对于理性及其逻辑的信仰,对辩证法的信仰,因而对逻辑的尊重,仅仅证明它们的由经验所证实的对生命的效用,而非它们的'真理性'。"(WP:507)

从这个意义上讲,尼采将西方对真理的追求看成是一种"真理意志",它表达的是一种意志,希望真理存在的意志,当然这也属于权力意志。"真理的标准在于权力感的提高。"(WP:534)说到底,它也属于生命对世界的解释或估价。但是,西方对真理的追求却是一种虚无主义。从生命的视角主义上看,非真理应当是生命的条件,但是西方"真理意志"却百般否定这个条件,奉行一种禁欲主义理想。从苏格拉底将理性与本能对抗,到现代科学的发展,"真理意志"没有丝毫改变,尽管其外在形式不断变化。它是权力意志一种表达,但是却反对权力意志,反对生命的本质和条件,这就是它的虚无主义的本质。即是说,宁可意愿虚无,也不能无所意愿。

四

尼采从视角主义上批判了柏拉图主义或西方形而上学的实在论和认识论,从这个方面,我们说他的视角主义超越了柏拉图主义实在论,或者说外在实在论。那么,一种视角主义的实在论或者说内在实在论是否可能呢?尼采给我们指出了这种困难。即使单就人类的视角来说,关于实在的问题,还要与他所谓的生命类型学结合起来。一种(虚弱)生命类型将某物看成是实在的,而另一种(强大)的生命类型就可能做出相反的估价。从认识论上,也是一样,一种生命类型要求认识世界,发现真理,而另一种生命类型则要求解释世界,自我创造。看来,我们只得认可一种多元主义。那么,这种多元主义是否走向了一种相对主义呢?因为不同生命类型,其估价标准是不同的。

事实上,从前文的视角主义的主要特征上,我们就发现了它不仅考虑到人类对世界的解释或估价,而且也考虑到了其他生命类型或生灵对世界的解释或估价。即是说,这里不仅存在着人类看世界的视角,而且也存在着非人类的视角。从这个方面看,尼采的视角主义表达了一种类的相对主义。这一点无论如何包含在视角主义之中。我们今天甚至还会欢迎这种类的相对主义,因为它让我们思考人类视角的有限性,日益加重的环境问题让我们开始怀疑人类对世界的标准的正确性。至少,在一些生态主义者的眼中,人类只有打破人类中心主义的自负和骄傲,才能走向人与自然的"和解"。毕竟,人类与自然的对立从目前来看,对双方都不利,尤其成了人类自身生存的危险信号。但是,关于类的相对主义,尼采并没有很确定,因为他通常都是假定了与人类具有相当智力的生命类型,他并没有给予我们证明。所以,他的类的相对主义具有某种"假定"的性质。

那么,从人类自身的视角来看,尼采的多元主义是一种相对主义吗?从视角主义上看,人类对世界的解释或估价是类生活所必需的。整个类的视角主义应当被肯定。"世界被看到,被感触、被解释为如此如此,以至于有机生命可以在这种解释的视角主义中保存自

身。人不仅是个体,而且是沿着特定的路线生存的有机整体。”(WP:678)我们这里可以将尼采与马克思关于人的类生活进行比较。马克思肯定了类对自然的占有和改造以适应人的社会需要,是人自身的发展所必需的。尼采也肯定了类自身的创造和发展,对于类的自我保存的作用。但是,尼采的目的并不是仅仅指出了一种类生活。如果说,马克思将人看成是社会关系的总和,认识到人的本性在于其社会性的话,那么尼采的观点则相反,他认为人的社会生活造成了人的平均化、平庸化,这有违于生命的权力意志的本质。尼采从权力意志上要塑造的是伟大的个人。他的“超人”理想可以说就是这个教导。在他看来,人是一种未确定的动物。它的伟大来自它的本能及其升华。“超人”是对现今为止的人的超越,因为在尼采的价值表中,迄今为止的人都是人性的、太人性的,即所谓道德的人。道德是维护我们的群体生活的工具。但是,群体生活却扼杀了个人,将人变成了群畜。“人类仅仅是实验的材料”(WP:713),一种类生活并不是尼采要真正为之辩护的,他的目标是个人。“生物学家的根本错误在于:不是种而是更强有力的个人的问题。(多仅仅使一种手段)。”(WP:681)他反对达尔文的思想,认为“类的权力的增长可能是通过它的幸运的后代的优势即强大的成员的优势被保证的,而不是通过平均的和低下的类来保证的——后者拥有巨大的多产和持存性;前者增加了危险,快速的消耗,数目锐减”(WP:685)。

所以,在尼采这里,不是类,而是个人代表了人类的未来。因为个人能够积蓄强大的力量,发号施令。“我们不仅仅是个体:我们也是整个链条,肩负着整个链条的未来使命。”(WP:687)当尼采这样说时,他已经将整个的生命链条的使命赋予了个人,而不是群体,类。为此,尼采甚至反对社会主义,议会制政府和新闻界,因为前者要求每个人“平等权”,而后者则成为群畜想当主人的工具(WP:753)。他这里对社会主义的理解虽然有些偏激,但是,他要求人与人之间要有差别,“距离感”,这恰恰是对个人独立价值的颂扬,反对人的平均化,反对中庸。所以,尼采力推他的价值等级制思想。他认为,高的价值一定不能与低的价值混淆,一定要拉开距离。这

并不是说他不承认有一个中间层次。而是认为,越是出现这种中间阶层,对权力意志的抵消越是严重。

尼采从类的视角主义上承认对世界的多元解释或估价,这是他的视角主义的一个主要特征。但是,从上面他对群体、类以及个人的价值的区分上,我们也认为,在这种对世界的多元解释或估价上,尼采也将他的多元论两级化了。他将价值两极化恰恰是立足于多元主义之上。从这个方面,我们不认为尼采的视角主义的多元论走向了相对主义,即认为每个视角对世界的解释或估价都一样正确。实际上,在尼采这里各种视角之间仍然可以比较,这种比较的标准就是权力的标准,或者说对权力的占有的量的差异的标准。有的虽然是权力意志的表达,但是无能于权力,有的则代表了权力的积聚,当然也有两个层次之间的存在。正如尼采所说:"一切量难道不是质的标记?与更多的强力相适应的是另一种意识、感觉、渴望,另一种视角;生长本身就是要求成为更多;从一种 quale[质]产生出对更大 quantnm[量]的要求;在一个纯粹量的世界上,一切都将死灭,僵化,静止。把全部质归结为量是荒唐的:结果,把不同的东西放在一起,得出的是一种类比。"(WP:564)所以,尼采的意思是,尽管各种价值之间存在着对权力的量的占有的差别,但是这种差别也是质上的差别。

这样看来,尼采的权力意志仿佛就是超视角的真理了,那么从视角主义上看,这又是不可能的,尼采会陷入自我反驳吗?我们将在第四章回答这个问题。总之,视角主义从思想实质上看,表达了一种对世界的多元解释的思想,生命都在这种解释中自我保存和发展。视角主义超越了柏拉图主义实在论及其认识论,但是从人的视角看,它并非走向了相对主义。因为这关联着尼采对伟大的个人价值的塑造。他的价值等级制,将价值两级化的解释都是为了这个目标考虑的:就是通过对立来积蓄权力的量,成就伟大的个人。他的"超人"学说,就是要我们找到自我超越、自我强大的路。

第三章　道德视角及其症状

视角主义是生命的基本条件,不同的视角乃是不同的生存方式的反映。上一章我们就谈到尼采从权力意志和视角主义上区分两级类型的生命:强者与弱者。这是两种极化的权力意志,也是两种极化的估价方式。尼采把迄今为止一直起作用的评价体系就看成是道德视角。"我把'道德'理解为一种估价体系,它部分地与生物的生存条件相吻合。"(WP:256)就道德视角而言,它反映的是弱者类型的生存方式和估价方式。它的基本症状表现在:由于无能于权力转而掩饰自身的权力意志,但是它却也是权力意志的一个类型,只不过这种视角以一种不诚实的眼光看待世界和自身,道德视角就是这种类型的人的生存方式的体现。迄今为止的道德视角就是通过否定他人而确立自身,以一种颠倒的视角看世界:这个世界不应该存在,应该有一个更好的世界,"真实世界",不欺骗人的世界;任何人都必须遵循他们这类人认同的"客观"价值、"普遍"原则,这也是他们强制他人的手段。宗教乃是这种道德视角最华彩的乐章,它反映了弱者类型的生命的"邪恶的眼光"。它透过神学家的镜子看到的世界是一个"恶"的世界,人人都有原罪。这种道德症状不仅渗透到人们的认识活动中,而且我们的知识、真理和实在中到处处体现它的绝对价值。尼采这里所做的就是对道德视角及其症状进行诊断,为他的价值重估的哲学任务做准备。

第一节　道德视角的估价方式

视角都与生命的条件有关,不同的视角反映的是不同的生存方式,对应于不同的生命类型。尼采用道德的视角指示的就是自从苏

格拉底提出“理性 = 美德 = 幸福”的命题以来在欧洲居于统治地位的评价方式,即理性与本能对抗,否定身体和感官,这也是对生命本质(权力意志)的否定。这种道德评价方式就是要造成一种价值的对立,把超感性领域作为最高的价值,或者说是价值的基础,认为感性领域没有价值,这种对立也属于古老的形而上学谬误。柏拉图把超感性领域确立为最高的善从而与感性领域保持了距离,后者只有从属于前者才有存在的权利。而基督教出现以后,这种对立就更为明显了,天国与尘世之间是分裂的,上帝是绝对的善,是最高的价值。当然这种价值对立在现代也有它的变种形式,诸如,“理性的权威”、“最大多数人的利益”、“良知”、“进步”等,人们把这些东西看成是最高的价值,借以与生命对抗。所以,道德视角产生了对生命的怨恨,内疚,良心痛苦,禁欲主义,“客观性”,原罪意识等,采取不同的方式来诽谤生命。道德就是生命的“吸血鬼”,生命的“毒药”,生命最大的“灾难”。

一

在早期整理古希腊思想家的思想时,尼采就发现了阿那可西曼德与赫拉克利特两人对生命的不同态度。在阿那可西曼德看来,凡是生成的事物,都要毁灭,无论是人的生命、水,还是热、力都是一样。因为事物要为其“不公正”而受到时间的惩罚:“‘多’的存在成了一种道德现象,它是不公正,因而不断通过衰亡为自己赎罪。”(KSA 1,S. 821)但是,在赫拉克利特那里,世界本身是一杯必须不断搅拌的混合饮料,一切生成都是对立面的斗争,确定的、持久的质仅仅表明斗争的一方占有优势,但是斗争没有停止,并将一直持续下去,万物都依照这种斗争而发生,所以斗争就是永恒的“公正”。多本身就是公正,不是阿那可西曼德意义上的不公正。所以,尼采说:“生成与消逝,建设与破坏,对之不作任何道德评定,它们永远同样无罪,在这个世界上仅仅属于艺术家和孩子的游戏。”(KSA 1,S. 830)通过艺术的审美来看这个世界,是赫拉克利特—尼采所主张的思想,世界是宙斯—孩童的游戏,不是对生成事物的惩罚。这就是生成的无辜的思想。我们第五章还要继续探讨尼采的这个思想。

不过,历史到了苏格拉底那里却发生了决定性的转变。尼采的《悲剧的诞生》有两大发现:一是两种艺术精神,即日神的梦境、自利和幻想世界的美的外观与酒神的忘我、醉和催产人间和解。这两种艺术精神是古希腊悲剧艺术的双亲性格,缺少了一方,另一方就不能单独存在,它们相互作用,体现了古希腊的文化活力,并且成为文化和历史发展的动力。二是苏格拉底主义,苏格拉底以"知识即美德"的智识原则对抗本能,改变了此前以悲剧为基调的生活和艺术。苏格拉底主义首先在欧里庇得斯的喜剧中得到了应用,由于他在(喜剧)艺术中贯彻了苏格拉底主义,从此开始了对艺术的批判和大胆的推理,也就是从理性的角度来从事戏剧。这无疑是对艺术的破坏,艺术的双亲性格被喜剧摧毁了。于是,喜剧就与理性结合在一起,即为苏格拉底的理性乐观主义。

苏格拉底是"颓废的征兆":用理性对抗本能,第一次使生命成为有疑问的东西。此前希腊悲剧生活中,理智生活并没有占据一个突出的位置,那时候生活整体才是值得关注的,而且求知欲也能够得到有效的控制,生活是整个目标。知识只有服务于生活才有存在的价值。但是,苏格拉底传播了科学秘教以来,科学只以自身为目标,并且在求知欲的催促下,要求为存在立法,不仅役使了自然,而且使生命自身也成为有疑问的了:"不论自然的科学还是非自然的科学(我指的是对认识的自我批判),现在却开始劝人放弃他保留至今的自尊,好像那自尊无非是一种稀奇古怪的念头。"(GM,Ⅲ:25;KSA 5,S.404)特别是近代以来,科学对世界的机械论的解释,褫夺了世界的意义,生命本身也要受到科学的质询并且成为可疑问的东西。所以,苏格拉底不仅是西方科学的鼻祖,而且还是西方堕落的开始,这种堕落就是使生活世界被过多的知识变成了"账房先生的记账簿",迫害了本能的生命,阉割了生命。

苏格拉底不仅是欧洲的转折点,世界上其他国家也有类似的情形,即把道德作为统治一切的价值:"自苏格拉底以来欧洲有一个共同点,就是试图使道德的价值统治其他一切价值:结果道德不仅是生命的元首和法官,而且还是知识,艺术,国家和政治行为的元首和法官。'提高'是唯一的使命,其他的都是手段(或是干扰,阻碍,危

险:结果就是要同毁灭抗争)。中国发生了类似的运动,印度也一样。"(WP:274)道德问题在世界历史上属于普遍现象,但是这并不是说一定存在着道德,而是说道德的最高地位的确立使生命处于无权地位:道德使生命成为服从的生物。

柏拉图第一次确定了一个超感性的领域即"理念"在哲学上至高无上的地位,这是最高的善。"理念"属于我们所说的"真实世界",在柏拉图那里,这个领域虽然与感性领域保持着距离,但是它是可以认识的,可以到达的,凭借灵魂在现实生活中对摹本的认识就能够回忆起生前被放到灵魂中的原初事物,不过这只限于少数人,所以哲学的教育是不可或缺的一环。在尼采看来,基督教是人民大众的柏拉图主义,因为柏拉图的哲学等级制在基督教这里转化为在上帝面前人人平等,但是这时超感性领域的"上帝"却远离了人们,与尘世开始分离。人都是有罪的,人生的目的是通过生前行善而死后实现灵魂得救。基督教的价值统治欧洲的时候,神学家、教士、牧师开始成为了真正的统治者,成为了人们很难摆脱的枷锁:"而一直到现在,教士类的人始终是统治者!他决定那些何者为'真',何者为'假'的概念。"(A:12;KSA 6,S. 179)

在尼采的论战性的小册子《敌基督》中,他认为,无论谁的血脉中有神学家的血,就会以一种歪曲的、不诚实的视角看待所有事物。从这种条件下成长起来的情感就叫做信仰:一劳永逸地闭上了自己的眼睛,以免看到不想看到的虚假而痛苦。这种对所有事物都有缺陷的视角被提升为"道德"、"美德"、"神圣";好良心也被缚在这种错误的视力上;一旦某人自己的视角被以"上帝"、"拯救"和"永恒"之名圣化,其他的视角就不再有价值了:

> 被神学家感触为真实的东西一定是假的:这几乎就是真理的标准。他的自我保存的最根本的本能在任何情况下都阻止他重视实在,甚至让实在插手他的事情。无论神学家的本能扩展到哪里,价值判断都是颠倒的,"真"与"假"都必然是颠倒的:凡是对生命无害的东西都称为"真";凡是提升,增进,肯定,确证生命的,让生命胜利的东西都被称为"假"。当神学家通过国君(或者人类)的"良心"要求权力时,我们从不怀疑要

发生的事：趋向终结的意志，虚无主义的意志，要求权力。(A:9;KSA 6,S.176)

道德视角造成的价值对立就是我们前文所说的"真实世界"与"虚假世界"的形而上学的对立。当尼采把"真实世界"最终变成"虚构故事"的历史叙述了一遍时，我们才最终领悟到，"真实世界"是一种价值设置。它不是自在的存在，而是被我们虚构出来的东西。我们虚构"真实世界"有着心理的原因，这是形而上学的需要，即是我们原始的恐惧，这种恐惧使我们寻找逻辑上的帮助，把某些东西看成是确定无疑的。所以，在尼采看来，道德判断与群体本能有关，排除危险和畏惧，诸如对蛮勇、复仇欲、狡猾、掠夺欲、统治欲的畏惧，于是就对对立的欲望和嗜好进行道德上的尊敬，群体本能逐渐得出了其结论。

尼采把道德的基础看成是对群体有用的欲望和嗜好，这与蒙田、拉罗什富科(La Rochefoucauld)、休谟等人的看法相同。道德是激情的投影，是把某些欲望和嗜好人为地抬高，在修辞上作工夫。道德无关于世界是什么样子的事情，也不是什么事实，它与人类的畏惧心理有关，与人类保存本能有关。在尼采看来，道德视角就是要造成一种对立，尤其要排除对生命状态不利的本能和冲动，并把那些本能和冲动称为恶的，同时把相反的价值称为善的，这就使社会确立了"处罚"和"应该处罚"的准则，使社会本身痛苦和畏惧。倘若人们能够废除危险和畏惧，那么人们也就同时废除了道德：它不再是必要的，它不再把自身看作是必要的，谁对今天的欧洲人的良心加以检查，谁将总是从一个道德的折叠和隐匿中引出相同的命令，这就是群体的畏惧命令。

二

正如尼采考察"形而上学的需要"一样，他也看到了道德估价的必然性，因为道德的估价是为了保存生命，是一种群体本能。没有道德视角，人类可能就不会是现在这个样子，并且今后还有可能长期持续下去。所以，尼采认为，道德作为"症候学"却是有价值的：它显示了文化和内心世界的"珍贵实在"，尽管这一实在不太懂

得理解自己(TI,7:1;KSA 6,S.98)。

道德作为一种估价体系,它与生存条件密切相关。没有道德的强制,社会的、集体的生存是不可能的,我们即使被夺去生命,也不愿意被夺去信仰。必须把某些东西确定下来,因为害怕多,就像阿那可西曼德那样把多看成是一种"不公正"现象。害怕情欲,于是就主张苦行,禁欲,自我摧残。人们的"道德感"是怎样产生的呢?就是约定一个共同的标准,或者按照一定的规定去"撒谎",就是把某些东西看成是确定无疑的,人人都应当遵守的,这就是制度的产生的原因。其实是否是真的问题,不是道德所要过问的,它只确定要绝对信仰的东西,这与真理无关:"如果人们考虑大多数人发现有规章限制的东西多么必要,这使他们不会出格并牢牢系住他们;强制是多么必要,在更高的意义上,奴隶状态是意志薄弱者,尤其是妇女的唯一的最终生存条件的话——那么人们就会懂得信念,信仰了。有信念的人在信仰中有骨气。看不到众多事物,从来不会不偏不倚,一次次参与其中,在所有的价值问题上都有一种严格的和必然的视角——这仅仅是使这种类型的人生存下来罢了,但是他们是真理的相反的类型,也是真诚的反对者。"(A:54;KSA 6,S.237)

但是,道德视角无论如何都是一种"不诚实的眼光"、"邪恶的眼光",不想看到自己看到的东西,认为人人都是有罪的,把一个罪感的世界作为对生命的惩罚,使生命失去了它本来应当具有的自由和无辜。这样看来,道德就是一种长时间的强制,是对生命的强制,给生命套上笼头:"道德的教导就是要仇恨自由放任,仇恨太大的自由,并且培植对有限的视野的需要,对最接近的任务的需要,它教导要使视角变狭窄,因此在某种意义上教导要变愚蠢,作为生活和成长的条件。"(BGE:188;KSA 5,S.110)

道德视角最善于运用的方法就是:首先是造成价值对立,比如"善"与"恶"的对立。把某种现象归于一个范畴,比如谋杀是罪恶,仁慈是善良,一种现象只能属于一种范畴,不是这种,就是那种,像基督教把基督徒和异教徒进行分离,前者代表是善,后者代表的就是恶。这种二元论的划分掩盖了存在的丰富性。在尼采看来,奴隶道德就是首先否定他人,并把他人与自身对立起来从而肯定自身。

他人行为是恶的,自己不能与他人居于一个范畴,就像基督徒对罗马的态度一样,罗马到处争战是恶,造成民生疾苦,和平就是善,自己就是和平的代表。这种奴隶道德产生于一种怨恨,对世界、对他人、甚至对自己(激情)的怨恨,通过一种否定的评价而肯定自身。但是,无论如何,这种怨恨也是权力意志的表达,它掩盖的是这种虚弱类型的人的本能:"这种道德价值的权力意志在地球上空前的发展意味着什么呢? 答案是——它背后隐藏着三种权力:(1)群畜反对强者和独立者的本能;(2)痛苦者和无权者反对幸运者的本能;(3)平庸者反对杰出者的本能。——这个运动拥有巨大的有利条件,无数残暴、欺诈和狭隘推波助澜(因为道德同生命基本本能的斗争的历史本身就是迄今为止地球上的最大的非道德的篇章)。"(WP:274)

在造成价值对立之后,道德视角还把某种估价或判断提升为"普遍的"价值,"共同的"标准。比如柏拉图—基督教的最高的善、绝对真理,康德要求普遍必然的先天判断,实证主义追求的"事实"等就属于这种从修辞上提高、升华和圣化。这里掩饰的是权力意志,通过修辞的提升,似乎这些东西是先天存在的东西,不是来自权力意志,而是上帝、逻各斯所赋予的东西。掩盖权力意志,就是掩盖了这些概念的生存性的内涵,掩盖了视角主义条件。前文我们就谈到尼采反对柏拉图的自在的善的发明,认为这是一种独断,是历史长期的错误,人类的自大狂症。这是对生命的基本条件的漠视,其实就是一种不诚实的眼光。当然这也是弱者取胜的法宝,因为价值被提升为"普遍的"价值,就要求人人都应该服从,没有例外。尼采认为,这也是弱者生存的需要,因为他们无能于权力,就必然使自身依附于概念,从而使自己拥有权力,真理必须与权力靠拢才能成为力量。所以,在这种情况下,道德就是一种外衣,一种伪装,善意地把自己的行为隐藏在"义务"、"美德"、"集体意识"、"荣誉"和"无私"等概念之后,使人类成为被驯服的动物:"并不是可怖的猛兽需要道德伪装,而是平庸、畏惧、自感倦怠的群居动物才需要。道德打扮了欧洲人,且过于华丽——让我们承认这一点吧——才使其显得较为高尚、显要、体面、'神圣'一些。"(GS:352;KSA 3,S. 588-589)

由此可见,道德视角所使用的方法都与这种类型的生命的生存条件有关,这是虚弱的类型的生命,欧洲的疾病,“麻醉剂”。我们再一次引用尼采的话:“什么生命?什么种类的生命?——我早已回答:是衰败、虚弱、疲惫、被定了罪的生命。”(TI,5:5;KSA 6,S. 86)道德估价与一定的生命类型相关,但是尼采对道德的估价持反对的态度,他以非道德主义来标明自己的思想立场,就是反对道德的估价对于生命的不公正。因为,在他看来,道德估价永远都是一种生命类型给出的评价,这不可能达到对生命总体的评价,也不可能是普遍的价值。因为,人们不可能拥有这种总体的视角。除了上帝之外,人们对生命的谴责总会自我反驳。比如谴责激情,这种谴责也会谴责自身,因为谴责本身就是一种激情的表达或者说是它的间接的、无法辨认的形式。因此,所谓的谴责只是通过谴责来肯定自身,保存某种类型的生命。“当我们谈论价值,我们是在生命的鼓舞下、在生命的光学之下谈论的:生命本身迫使我们建立价值,当我们建立价值,生命本身通过我们进行评价。”(TI,5:5;KSA 6,S. 86)尼采的意思是,我们几乎没有办法获得对于生命的总体的视角,因为那样必须要求在生命之外有一个立足点,像一切人那样去了解生命。我们对生命的评价都只能从视角出发,假设一个“真实世界”与生命对抗就是道德上的反自然了。

三

道德把一切事物都限制在一个必然的、固定的视角,这样就使视角变得狭隘起来。但是道德并不就是一开始就有的,也不是永远不变的。尼采多次探讨了道德的历史,在他看来,人类一开始并没有道德,后来只是群体本能的发展才产生了道德,那么将来的发展说不定还要趋向非道德的时期。所以,道德纯粹是解释的结果:“完全没有道德的现象,而只有对现象进行一种道德的解释。”(BGE:108;KSA 5,S. 92)正如前文所说,解释是权力意志,就是一种征服和主宰的需要,它不断地更替和变换着,不存在一个要解释的文本,解释就是生命的生存事件,生命是解释的存在。但是,就解释作为权力意志的症候来说,有倾向于权力意志的解释,也有掩饰权力意

志的解释,道德的解释就是后面一种,它属于防御的类型:"道德本质上起保护作用,是防御的手段;在这个程度上也是不成熟的标志(披上甲胄,斯多亚式的)。成熟的人首先拥有武器:他进攻。"(WP:727)

但是,道德长时期都是居于统治地位的解释,这说明了什么呢?"因为我们习惯了绝对权威,所以我们总以为需要绝对权威:——这种需要是如此强烈,甚至在像康德的批判时代里,它也显得优于批判的需要,并且在某种意义上,能够征服批判理性的整个事业并使它为之所用。——它在接下来的时代又一次证明了它的权威性,对于所有权威的相对性来说,它必然从其历史本性中描绘出,通过挤进黑格尔的进化论哲学,历史再次洗礼了哲学,把历史作为进步的道德观念自我启示,自我超越。自从柏拉图以来,哲学就受道德主宰。甚至在他的后代身上,道德解释起到了决定性的作用(对阿那可西曼德来说,所有事物的毁灭都是一种对他从纯洁的存在那里获得自由的惩罚;对赫拉克利特来说,现象的规则是整个生成世界的道德-法律特征的见证)。"(WP:412)

无论如何,道德的解释或估价不是生活的全部。道德的解释是一种生存的形式的反映,因为没有这种解释,虚弱类型的生命就不可能存在,这是他们的防御手段。但是,我们还有其他的解释:"我们若是以自己的这个角落为出发点,命令别人只能从这个角落获得观察的视角,我想,我们至今还离这种骄横远着呢。对我们来说,世界再次变得'无穷无尽'了,所以,我们也不能排斥这个可能性,即世界本身也包括对它的解释的无穷性。"(GS:374;KSA 3,S. 626)也就是说,道德的解释无法掩饰它对权力的追求,它想长期居于统治地位,它想要主宰,其实就是对其他解释的主宰和制服。但是为什么这个世界必须是道德的,而不是不道德的呢?当尼采提出这样的问题时,道德的绝对价值就受到了质疑。

首先,所有道德的手段都是不道德的。因为道德是一种解释,解释是权力意志,是本能和冲动的表达:"美德是抵制的快乐,是权力意志。"(WP:255)尼采认为所有的美德都应当有其生理的条件,这就是从权力意志上来说的,善的原则应当是有机的功能的表现,"所有的

美德都是真正地被净化的激情和提升了的状态"(WP:255)。美德有其生理的基础,也就是说,美德都是从激情状态提升和净化而成的。所以,"与生理学的价值比较起来,道德价值是虚幻的价值"(WP:392)。价值的基础离不开生理学的条件,道德只是这个显现出来的症候。它之所以不是万古不变的,就是因为解释的条件总是变化的,所以把道德确定为最高价值就是历史长期以来的错误。

其次,道德都是从视角出发的解释,以视角主义为条件。一方面,不可能存在柏拉图意义上的自在的善,那是我们的幻觉;另一方面,来自视角的解释必然成为某种生命的生存条件,道德视角就是虚弱的类型的生存方式:他们对世界的解释虽然是他们追求权力的表现,但是却掩盖在"美德"、"良心"、"高尚"、"神圣"等概念之下,这是他们的估价,这是对于这种类型的人的生存所需要的。但,殊不知这些概念就是权力意志的作用和表达,根本就不是超越于一切视角条件的存在。所以,尼采说:"我的目的:证明所有事件的绝对同质性和道德鉴别法则的应用都是以视角为条件的;证明道德所赞誉的一切与非道德在本质上是如何可能的,因为道德的每一步发展都是以非道德的手段并为了非道德的目的而实现的。"(WP:272)

最后,道德的解释是颓废的征兆。在尼采看来,道德的解释几乎渗透到了社会生活的各个领域,这是权力意志的颓废本能的表现。"在所有的哲学阶段(甚至在怀疑主义那里),道德都是最高的价值。结果:这个世界毫无价值,一定要有'真实世界'存在。"(WP:401)因为哲学家也是颓废者,总是服务于虚无主义的宗教。比如,对道德的"利他"的解释,像斯宾塞的功利主义的解释("最大多数人的利益")和康德的绝对律令,实际上都不考虑到个人的利益与个体(或者视角)之间的差别。尼采反对在"利他"与"利己"之间进行截然的区分,他甚至认为"利己"更居于基础的地位:"利他主义的行为只不过是利己主义的行为的一种——它是利己主义达到爱的程度、自我消耗的程度、也是证明个人权力与人格的程度。"(WP:786)这说明的就是生命活动的视角主义条件。尼采要求把道德还原到生理学的价值上去,靠的就是"肉体的指引",从这里就能分辨出解释的优劣。在古希腊人那里,健康才是对哲学的辩护,这

种健康就是从"认识你自己"的原则出发,不是否定各种激情、本能和欲望,而是使之升华,追求适度,"我"(肉体)占据着一个中心的位置。犹太化和基督教化的估价体系使道德长期居于统治地位,使生命无权,宣扬一种利他("无我")的价值。古希腊人关注的是自身的本能,关注的是生活的整体,而后来的道德评价体系却走向"利他",殊不知"利他"也只是"利己"的一种症候。

所以,在《快乐的科学》的前言中,尼采把哲学看成是对身体的解释和误解。他说:"在迄今控制思想史的最高价值判断的之后,隐藏着对(个人的,或者阶级的,甚至是整个种族的)物理组织的误解。所有那些大胆的形而上学的不健康,尤其是关于存在的价值问题的答案,这首先可能就是某种肉体的症候了。"(GS, Pre. ,2;KSA 3,S. 348-349)形而上学的价值设立乃是尼采所说的道德视角,先造成一种价值对立,然后从否定他者上确立自身,这种估价其实就是群体类型的生命的生存方式的反映。这是一种不健康的症状,原因在于:它违反了我们的肉体和生理的出发点。根据视角主义,没有视域的生命是不存在的,视域要求的是生命首先是"利己"的,"利他"不能排除掉这一点,否则生命也就不成其为生命了。"利他"是一种群体生活的需要,如果它掩饰了"利己"的一面,认为应当革除这个方面,那么它就是违反自然的,就是一种生命的症状了。

第二节　认识中存在的道德陷阱

前文我们探讨了尼采从视角主义上考察认识问题,即认识不是对客观事物的照镜子式的映现,而是对认识条件的确认、指示和领悟。视角主义的认识强调的是认识中的各种本能条件的解释力和创造力。这里不是寻找一个意识的"主体",也不是追求主客观的符合,而是澄明认识的前提条件。比起我们获得的知识和真理,这个前提恰恰是值得我们去赞美的东西,因为是我们创造出了一个供我们去认识的世界,我们的这种创造能力更值得赞扬。但是,我们往往在认识中不够诚实,这里处处存在着道德的陷阱,认识总是被

这个陷阱捕获,我们认识者都是不认识自己的人。一方面,尼采批判认识中的道德假设和信仰,这是认识中的道德陷阱;另一方面,他其实也在推进一种真正诚实的认识,他要求在认识上少一些(道德)判断和假设,做一个"诚实的物理学家"(GS:335;KSA 3,S. 563-564)。

一

一切生命的认识都有视角主义条件。也就是说,认识只是作为生命保存的手段才有意义。我们的认识不能超过保存生命的限度,智力是一种保存的手段。认识就是衡量、计算、简化,首先把所要认识的东西创造出来,然后才去找出自己放在事物中的东西。可以说,认识是人的一种能力,人只能认识他所能认识的世界;认识是虚构,因为任何事物都是相对于我们而言的,排除了与人的关联,就不存在自在的东西。"一物之特性乃是对他'物'之作用:撇开他'物',一物便无特性,即不存在无他物之物,即不存在'自在之物'。"(WP:557)

在认识之前,我们就开始了对世界的"图式化"的过程:通过逻辑和数学公式使世界简化,通过意识构造出我们所熟悉的世界,我们的思维也是我们的生存条件。"不是'认识',而是图解,——使混乱呈现规则和形式到达这个程度,恰足以满足我们的实践需要。"(WP:515)只有当意识起作用的时候,意识才存在。我们不思考不存在之物,而所被思考之物一定是一种虚构。"如果思维不是先替自己把世界改造成'物'、自我同一的东西,就不会有所谓的认识。"(WP:574)就是我们的感官也包含着对事物的抽象,因为感官也在选择知觉,它渗透着价值判断,我们感触到一种颜色同时也表达了一种价值,就像昆虫一样,有的昆虫喜欢这种颜色,有的喜欢另一种。所以,尼采说,我们的认识装置不是为了认识,而是为了强占事物,"概念"于是就被看成了这个强占过程中的"事物"。

毫无疑问,尼采把认识看成了首先造成"存在"、使生成存在化,然后才能去认识。而使生成存在化乃是我们的视角造成的,也就是说把事物创造出来,把事物纳入人化的轨道。人化的过程几乎

就是无意识的,即是说我们的视角的创造力和诠释力是无法认识的,这属于我们的视角"真理"。但是,我们往往把这个被我们的意识构造的事物当成"物自体",当成"客观事物",然后把认识看成是主观与客观事物的符合一致,真理就是这种符合论。"物"已经是我们"主体"的一种设置了,康德早就指出了知性如何为自然立法,或者说我们的经验是如何可能的问题。尼采并没有把康德的知性范畴看成的先天的,而是把这些都作为我们生存的条件,它们的存在表明了对于我们来说的一种实用性。理性、思维、智力、意识、逻辑、数学等都只是认识的工具,生命的艺术创造力的体现。不是说它们是"自在的存在","先天的存在"。但是,如果把认识看成是主观与客观的符合就是一种"为了认识而认识",或者说"自在的认识",像叔本华的没有痛苦和意志的认识主体对物自体的"绝对认识"就是这个道德陷阱:"'为了认识本身的缘故而认识'——这是道德投下的最后的陷阱,这样,人们再一次完全陷入道德中。"(BGE:64;KSA5,S.85)

认识中之所以存在着道德的陷阱,原因在于:首先是信仰理性。"认为事物基础中的过程具有道德性质,因而人类理性总是正确的——这个前提是一种憨厚村夫的前提,是相信上帝的真诚的结果——上帝被视为造物主。概念被视为来自彼岸元存在的一份遗产。"(WP:471)这种对理性的信仰否定了我们认识的主观兴趣的东西,各种情感因素等都被排除在外了,绝对相信理性,在于相信理性不欺骗人,因为它来自更高的领域中,来自神圣的存在,我们也不愿意自我欺骗,所以,我们总是认为理性能够帮助我们达到真理。其次,信仰存在。这是一种道德形而上学的需要,也就是说,任何认识都在假设一个绝对的东西作为出发点,比如"真实世界",这是认识过程中的"一",同时也是道德上的善,"真实世界"就是善的世界。真与善有时被看成是同一个东西,这也是认识上的道德陷阱。还有,对方法的迷信。其实这是一种道德的夸张的训练,它培养出了较为温和的激情,科学的性格:"一丝不苟的责任心,宗教家的自我监督,乃是科学性格的预备训练:首先是认真对待问题的信念,且不考虑一个人的个人习性。"(WP:469)科学的胜利其实就是科学

方法的胜利,尼采虽然认为方法是有价值的,但是它也看到对方法的迷信走上了另一个极端,这也是一种道德的设置。

认识的道路上的这些道德陷阱其实就是我们的一些信仰造成的,这些信仰当然与生命的保存有关。也就是说,从心理学上看,这些信仰是必要的。认识就是这样起源的:认识就是化陌生为熟悉,化未知为已知的过程。认识的心理基础是恐惧的直觉,是想获得安全感。认识的出发点不是内心中的事实,也不是意识的事实,而是习俗,把习惯当成问题,作为陌生的、遥远的、"我们身外"之物加以认识。与非自然科学相比较,自然科学是把陌生之物作为研究对象的,但是这种研究对象也充满了矛盾和荒谬。因为"物"只有存在于关系中,没有关系就不存在"物",作为认识的对象的"陌生的物"其实就是一种道德陷阱。所以,尼采说:"如果不是在通向认识的道路上有如此多的羞耻要被克服,那么认识的吸引力是微不足道的。"(BGE:65;KSA 5,S. 85)这说明了真正的认识需要与这些道德陷阱进行斗争。道德的陷阱总是要求"绝对的认识"、"绝对的真理"、"为认识而认识"、"自在的认识",这不是为了认识,而是把认识带向绝路。真正的认识就需要克服这些道德陷阱,因为这是认识中的"你必须"的道德偏见,这是认识者的"不自由的意志"。

二

尼采把认识作为"认识意志"或"知识意志"(Wille zur Erkenntnis; will to knowledge)即作为权力意志来对待,表明了只有从权力意志上才能真正把握认识的本质。原因在于,认识不是对客观对象的认识,而是对认识条件的确认、指示和领悟,认识就是我们的创造。而我们的创造活动与权力意志对世界的解释分不开的。认识不是对实在和本质的认识,而是把许多不同的事物归于一个名称之下,就是强占事物,服从我们的认识意志和认识冲动,把这种认识冲动转到自然那里就是自然必然为真的信念,所以,不是对事物的本质的认识,而是"持以为真"的信仰。比如,对自然为真的信念,就是为了认识不自我欺骗的需要。在这里,尼采显然否定了从感觉能够获得关于外界事物的知识的理论,而理性认识则更不可

能,感觉印象中没有真理,概念把差别的东西等同化也不是认识。

尼采否定了主观与客观相符合的认识的可能性,他是否走向了唯意志主义或者实用主义呢？也就是说,他要么是一个唯心主义者,要么就是为一种实用主义的认识论辩护,这也是学术界存在的看法。但是,尼采的混沌的宇宙观可以避免这些指责。意志在尼采那里显然是行为的一个结果,而不是原因,也就是说,不是意志创造价值,而是在意志过程中已经有价值的参与和作用了。意志也只是一个词而已,它所包含的内容甚至更加丰富和不可穷尽。权力意志表明的是求权力的冲动和本能,就是追求扩展自身、复制自身的生物本能。这个词不是强调一个"意志"实体,而是表明各种力之间的斗争和竞争的生存事实,没有办法进行实体化。混沌的世界是游戏的世界,它只有自身的法则,没有任何外在强加的律令。另外,认识与存在的关系是这种情况:认识者承载了存在,属于存在,但是又同时创造存在,生活与知识是相互激发的,如果认识者创造了存在,那么认识就是对这种创造能力的领悟了。

尼采强调是认识世界与认识自我的相关性。严格地说,认识世界是不可能的,存在是流,我们的认识只能是想要认识的意志。但是认识又是有意义的:我们创造了这个世界,我们在其中生存,这表明我们还能够承受得了这个世界。认识必然是视角主义的反映,这就说明了认识必然向认识"主体"回溯:不是对客观事物的认识,而是应当赞美我们能够认识的能力。当尼采在《道德的谱系》的前言中说,我们认识者都是不认识自己的人的时候,他强调的就是认识世界与认识自我的关系。而且,尤其是认识自我有着最为根本的地位。康德所强调的认识的主观的条件方面显然深深影响了尼采,他们都认为认识就是找到我们自己放到事物中的东西。与康德不同的是,尼采从视角主义上来考察这些条件,把这些条件看成是生存依据,不是客观必然性的东西。在这个方面,尼采与一般的唯心主义也有所不同:

第一,"主体"是一种发明。主体是在解释的背后放进去的一个解释者,这就是所谓的"主体",但是它是发明出来的,已经是一种假设了。"也许这是我们认识的地平线,但是不是真理。"(WP:

482）笛卡尔以“我思故我在”为论证的基础，但是这意味着我们已经相信实体概念是真正先验的东西了，即认为思必有思者，这纯粹是我们那种为一种行为设置一个行为者的语法习惯，即这里已经有一种逻辑—形而上学的假设被创造出来了。所以，“沿着笛卡尔的道路不能达到某种绝对的良知，只能达到一种顽固的信仰事实”（WP：484）。一旦我们把对“主体”的信仰看成是一种原因，那么“真理”、“现实”、“实体”等概念就被虚构出来了。“‘主体’是虚构，仿佛我们身上许多相同状态是一个基质的产物似的；然而首先是我们创造了这些状态的‘相同性’；事实是我们把这些状态加以整理，使之相同，并非它们的相同性之谓。”（WP：485）

第二，不存在“意识事实”。这是个错误的出发点，自我观察也是一种现象。意识仅仅是内在的表象的东西：“‘意识’——观念的观念、意志的观念、感觉的观念（这是我们唯一知道的东西）是多么虚假的东西！我们的内心世界也是‘现象’。”（WP：476）人们常常把意识本身看成是我们内在的最高当局，其实它只不过是一种传达手段而已：它在交往中产生，并且与交往利益相关。所以，把意识看成是认识的功能是一个错误。

第三，“思维”是简化事物。认识论专家所谓的“思维”完全没有发生，这是完全任意的杜撰，这不过是为了理解而做出的整理。思维就是一种衡量和比较，我们人类的最古老的敏锐的洞察力就是从这里培养出来的，人的自豪，人优于其他动物的感觉，就诞生在这里，人把自身称为衡量价值、评估和确定价值的存在物，是“自身会计算的动物”，这就是思维的人的特征。思维必然包含着这些计算、简化、衡量、评判等，通过思维我们虚构出一个我们熟悉的世界，使世界逻辑化、理性化，从而大大简化了这个世界。所以，尼采说：“巴门尼德说：‘人不思考不存在之物’；——我针锋相对地说：‘可被思考之物必是一种虚构’。”（WP：539）

第四，“内在经验”的因果谬误。“原因”是我们无法捉摸的，假定思想中有一种直接的因果关系，这是最为粗糙的观察的产物。在两个思想之间还有种种情感发生作用，但是其运动过于迅速，所以我们就无视它、否认它。我们全部的内在经验是建立在这个基础

上:为神经中心所受的刺激寻找和设想一个原因,被寻找的原因首先进入意识,这个原因与真实的原因绝不符合。我们所寻找的原因不过是这种情况:"'内在经验'只有在找到了一种个体所理解的语言之后,即一种状态被翻译成了个体所熟悉的状态之后,才会进入我们的意识。所谓'理解'不过是指:能够把某种新东西印入某种旧的、熟悉的东西的语言中。"(WP:479)

第五,逻辑本质是虚构。逻辑离不开这个前提,即假定有完全相同的情况。事实上为了逻辑地思考和推理,就必须假设这个前提。这意味着:只有在接受了一切现象的一个根本伪造之后,求逻辑真理的意志才能成为。不是世界呈现为逻辑的,而是我们把世界逻辑化了。"逻辑是按照我们所能够设定的存在之模式来掌握现实世界的尝试,更确切地说,是使之可为我们表述和计算的尝试。"(WP:516)假如根本不存在一个自我同一的 A,每个逻辑定律都是以这个 A 为前提,我们只是由于无数经验的印象才相信这个定律的,由于我们对此执迷不悟,把逻辑当成使真实存在的标准,这意味着我们构想了一个形而上学的世界,一个"真实世界",仿佛逻辑在这里就是一种命令在起作用。

第六,判断是一种信念。判断是我们古老的信仰,我们习惯的以之为真或者不真,一种肯定或者否定,一种认为某物如此而非别样的信念。判断中包含着一种供认:遇到了"相同的事件",前提是凭记忆进行比较。"如果在感觉内部不是先有同化作用发生,就根本不可能有判断:记忆只有凭借对业已习惯、经历之事的不断强调才是可能的。——在作判断之前,必须已经发生过同化过程:因此,这里也有一种未进入意识的本能活动,就像伤口疼痛的情形一样。"(WP:537)

由此可见,尼采强调认识自我的时候,并不是像康德那样找出认识的先验的条件。他认为任何认识的前提和条件都是视角化的,也就是说与人类的生存密切相关,这些前提不是先验的存在,而是我们适应环境并且进行创造的工具。尼采批判了上述各种信仰,理性、逻辑、因果性、主体、意识、判断等,不是内在于事物中的东西,而是我们强加于事物上的东西,这些条件只能作为权力意志而存在,

不是自在的存在。如果把这些东西当成自在的存在,就是道德的陷阱。它们是我们想要认识的意志所要借助的工具,它们的作用也只能是工具的作用。但是,靠这些条件,我们只能认识所能够认识的世界。尼采反对把这些东西当成一种信仰来对待,他说:"认识救不了我们,只有创造才能拯救我们。至高无上的幻想和激情正是我们伟大之所在。如果宇宙对我们漠不关心,那么我们救应该对它表示轻蔑。"(PT, 1: 69)

在《人性的、太人性的》中,尼采谈到要认识自我就要求自我去"旅行",直接的自我观察早就不足以认识自我:我们需要历史,因为过去继续波浪滔滔地在我们中间流动;甚至我们自己也不过是我们每一时刻从这种流动中感觉到的东西。赫拉克利特的话——我们不能两次踏进同一条河流——有其真实性。就像下面的格言:为了理解历史,我们不得不寻找历史时代的活生生的残余。重新发现这生成变化中的自我冒险,于是自我知识变成了关于一切过去事物的全面知识(KSA 2,S. 478)。这说明了尼采要推进对自我的一种历史认识而不是直接的观察,这与经验主义和理性主义强调的认识是不同的,甚至与康德的先验的认识也不同。① 在《快乐的科学》

① 参见 J. Habermas,"On Nietzsche's Theory of Knowledge: A Postscript from 1968", *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Science* Ⅰ, edited by B. Babich, Great Britain: Klumwer Academic Publishers, 1999, pp. 209-223。关于尼采知识理论,哈贝马斯认为,尼采有两种知识理论:一种是科学的,说明尼采完全走在康德的思想路线上,知识来自现象界,但是现象界的知识不是康德的先验范畴或加在经验上的东西,而是来自我们的语言的习惯,主谓式的语法习惯就是塑造这种知识的客观性的条件,与其说是客观有效性,还不如说是约定的可接受性。所以,客观性不是先验范畴来保证的,而是来自一种道德的评价,这种道德评价保证了我们对自然的控制和自我保存。另一种是反思的知识,即知识中有着视角主义的因素、感情的因素,人类的解释图式对自然的控制,实际上是人类的艺术创造力的展现,知识有人类兴趣参与其中,虚构不可避免,尼采的这种知识标志着虚无主义的完成事件,也就是取消了知识的客观性,宣布只有视角的幻觉,只有解释。我们说,哈贝马斯对尼采的两种知识理论的分析虽然与尼采的思想并不背离,但是尼采的征候学的考察方式却被他忽视了,也就是说,尼采的区分是与生命的生存方式相关的,无论是客观性还是不确定性,都是尼采的视角主义的考察范围,客观性的知识只有符号学的价值,而解释则处于一种更为根本的地位,这是诚实与不诚实的区别,都是生命的症候。

中,尼采谈到了要善于观察自己,慎用判断。因为判断来自良知、群体的本能、时代相传,成为自己的"责任"。在他看来,每一种行为都是独特的,不可重复的,对行为的描述和判断只是粗略的外表工夫。每种行为严格说来都不可认识,但是我们的观念和估价却是我们的行为的杠杆,虽然它们得不到验证。所以,提倡少些(道德)判断多些创造,创造属于我们自己的东西,成为探索自己的认识自己的诚实的物理学家:"我们要成为我们自己——新颖、独特、无可比拟、自我立法、创作自我的人!"(GS:335;KSA 3,S. 563)

第三节 知识、真理与实在

从尼采的文本中可以看出,他对于知识和真理的态度是矛盾的,他有关知识和真理的看法有时截然相反。比如,他攻击知识和真理的时候说:"知识是所有寓言中最大的寓言。"(WP:555)"既没有永恒的事实,也没有任何绝对的真理。"(HH, Ⅰ:2;KSA 2,S. 25)但是,他同时又为知识和真理进行辩护:"没有一种蜜比知识之蜜更甜了。"(HH, Ⅰ:292;KSA 5,S. 237)"在每一步骤上,人们都必须去奋争真理,这对于我们的心灵来说是珍贵的东西,我们对生活的爱和信仰依赖它,我们不得不为此做出牺牲,心灵之伟大需要这样:为真理而奉献是最艰苦的事。"(A:50;KSA 6,S. 229)那么,尼采在什么意义上对知识和真理进行辩护呢?同时,他又在何种意义上反驳知识和真理呢?

一

在《悲剧的诞生》中,尼采就认为苏格拉底的"知识即美德"的原则带来了求知欲的旺盛发展。苏格拉底是"科学秘教的传播者"(BT:15;KSA 1,S. 99)。在这里,尼采所说的"科学"比狭义上的科学范围更广,它包括自然科学和人文社会科学方面的知识和探索。在他看来,苏格拉底主义的胜利带来了人们追求知识的无限的热情,这样就导致了求知欲的泛滥:"一张普遍的思想之网笼罩全球,

甚至奢望整个太阳系的规律。”(BT:15;KSA 1,S. 100)在这种旺盛的求知欲的促动下,人们的追求知识(真理)的意志疯狂地表现出来,不论知识是有益还是无益,求知就是生活的目标,人们认为思想循着因果律的线索可以直达存在的深渊,还认为思想不仅可以认识存在,而且能够修正存在。所以,尼采认为,没有这种知识冲动,现代西方高得吓人的知识金字塔是不可想象的,这说明了这种状况:苏格拉底是西方文明的转折点和漩涡。

尼采后期为《悲剧的诞生》所写的批判的序言(1886年)中有针对性地提出了所谓的“科学问题”:科学无法进行自我认识,它太依赖自身,失去了它的价值目标(BT, Self-criticism, 2;KSA 1,S. 13)。可以看出,“科学问题”是尼采对前期关于苏格拉底主义的进一步的反思。一方面,苏格拉底的智识原则预示了“科学问题”,苏格拉底为西方带来了追求知识的无限热情,带来理性乐观主义,使科学(知识)成为认识的标准和范型,而且对错误的修正仍然必须求助于科学,这说明了科学的发展只以它自身为目标,它逃避了自我反思。另一方面,苏格拉底主义本身就是一种疯狂的求知意志,即重视真理之寻求甚于重视真理本身,这种意志乃是“求意志的意志”,以意志自身为目标。到底认识的目的是什么,科学无法回答这个问题,它只知道“为认识而认识”,要求认识者“客观”、“冷静”、“无私”、“无意志”、“无情感”、“无痛苦”,成为“客观的人”。像康德和叔本华所追求的“绝对的认识”、“纯粹的认识”,就是这种求知意志的典型反映。

尼采批判了这种知识冲动造成的灾难,也就是说过多的知识危害了文化和艺术,从而危害到人类的生存。首先,知识扼杀了行动。“知识扼杀了行动,行动离不开幻想的蒙蔽——这是哈姆雷特的教训,而绝不是梦想家的那种肤浅的智慧,后者由于过度的反省和多余的思虑,才永远无法见诸于行动。”(BT:7;KSA 1,S. 56)过多的知识必然造成行动的迟缓或悲观主义。就如哈姆雷特一样,他洞察了可怕真理,战胜了每一个行动的动机,他就到处见到存在的荒谬可怕,终于领会到奥菲莉亚命运的象征意义,同时懂得林神西勒诺斯的智慧:他厌世了。这就是知识过多带来的行动上的悲观主义,

这里表现为一种知识的迷狂,即一种泰坦式的激情。就如同完全没有知识而听任本能的恣肆一样,这是两个极端,这两种状态都是尼采反对的。“不加选择的知识冲动,正如不分对象的性冲动——都是下流的标志。”(PT,1:5)在《曙光》中,尼采这样为我们描述现代的“知识的唐璜”:这是哲学家或诗人的形象。他对于他所知道的东西没有兴趣,只有对知识的追求和引诱才能打动他的心和引起他的兴趣——他追逐知识直到最高和最远的知识星座!——最后,除了那些绝对有害的东西以外,再也没有什么知识留下来可以让他追逐了;他就像一个醉鬼一样最终喝了苦艾和硝酸:他开始追逐地狱——这是能够使他怦然心动的最后的知识!但是,也许这种知识像所有的知识一样,也只是一种权宜之计,最后带给他的也只能是是失望。现在,他孤零零地站在那里,永恒的清醒和失望穿透了他的胸膛,他变成了一位石头客人,带着对于一顿永远也不会满足的知识晚餐的渴望——整个宇宙没有任何一点食物可以送给这位饥饿者了(D:327;KSA 3,S. 232)。

其次,知识葬送了文化。在《不合时宜的考察》中,尼采认为,文化首先是在一个民族的所有生活表现中艺术风格的统一。众多知识和学识则既不是文化的一个必要的手段,也不是它的一个标志,必要时与文化的对立面,即野蛮,也就是说,与无风格或者一切风格的混杂相处得和睦。但是,“现代人最终摇曳着一大堆无法消化的知识石块,它们一有机会就在体内拼命嘎嘎作响,就像童话中所说的那样。通过这种嘎嘎作响,暴露出现代人的最独特的特性:一种没有外表与之相应的内心、一种没有内心与之相应的外表的奇特对立,一种古代各民族尚不知道的对立”(UM,2:4;KSA 1,S. 272)。这就是现代的“文化庸人”,他是诗人、艺术家、真正的文化人的对立面。他误以为自己是诗人和文化人。施特劳斯就是文化庸人的典型代表。尼采攻击现代人的“没有教养”:我们现代人自身没有任何东西;只是由于我们用外来的时代、风俗、艺术、哲学、宗教、知识充填并过分充填了我们自己,我们才成为某种值得注意的东西,也就是成为会走路的百科全书。所以,尼采说:“通过追求知识目标,我们的自然科学奔向没落大潮。我们的历史教育终将置一

切文化于死地。它为了反对宗教而展开了战斗，没有想到却葬送了文化。”(UM,2:7;KSA 1,S. 301)

最后，知识对生命力的破坏。在《历史对于生活的利弊》中尼采指出了历史学(知识)过于饱和对生活的危险：由于这种过量，就产生了迄今为止所说的内与外的对照，从而人格被削弱；由于这种过量，一个时代陷入自负，认为它比任何时代都更高程度上拥有极罕见的德性、正义；由于这种过量，民族的本能遭到破坏，个人在变得成熟上受到阻碍并不亚于整体；由于这种过量，就培植出任何时候都有害的对人类年龄的信仰，即自己是后来者和模仿者的信仰；由于这种过量，一个时代就陷入了讥讽自己的危险的情调中，并由此情调出发陷入更危险的犬儒主义的情调：但在这种情调中，这个时代越来越向着一种聪明的自私自利的实践成熟，生命力由于这种实践而瘫痪，最终被毁掉(UM, 2:5;KSA 1,S. 279)。所以，在《人性的、太人性的》中，尼采说：“关于知识之树。——可能性，但不是真实；像是自由，但不是自由——这两种果实是知识之树不会和生命之树相混淆的标志。”(KSA2,S. 540)这就应了诗人拜伦的诗句：知识之树不是生命之树。人们无限制地追求知识却带来了生命的虚弱，这只能说明我们对于知识的不明智的状况。我们不是把生活作为目标，像古希腊人那样，反而以知识为目标，这是我们没有对知识冲动进行批判的缘故。

鉴于以上知识(冲动)对行动、文化和生命力的危害，尼采要求对知识的冲动进行控制。“我们现在用艺术来反对知识：回到生命！控制知识冲动！加强道德和美学本能！”(PT,1:28)尼采所说的艺术是指古希腊的悲剧艺术，这种艺术就是古希腊的文化和哲学，不是否定本能和冲动，而是追求一种控制性的协调：“希腊人的全部冲动都表现为一种控制性协调——让我们把它称为‘希腊意志’。这些冲动中每一个冲动都竭力追求永存。古代哲学家试图用这些冲动建造一个世界。”(PT,1:31)一个民族的文化表现在对他们的各种冲动的协调控制：哲学控制知识冲动；艺术控制迷狂和形式冲动，像古希腊的阿加帕(Agape——那种一般认为存在于家庭成员之间以及人与神之间的“纯洁的”爱)控制爱多斯(Eros——指一般的性

爱）就是这种控制的反映。尼采还把这种对知识的控制的责任交给了他的"悲剧知识哲学家"：他控制了不羁的知识冲动，但却不是借助某种新的形而上学。他没有确立任何新的信仰。他培养了一个新的生命；他把艺术的权利还给了艺术。悲剧艺术家要求的是为最好的生活服务的知识，尼采希望从古希腊的悲剧艺术的精神来解决现代的知识过多的问题："在希腊人那里，这种控制是为一种艺术文化服务的，目的是为了防止全面放任的状态。我们希望再次获得控制，制止全面的放任。"（PT，1：21）

二

尼采在他早期的未刊手稿《论非道德意义的真理和谎言》中把真理看成是"谬误"、"谎言"和"幻觉"。在他看来，人类的知识是以人类对实在的一种视角为前提，就像蚊子的知识是以蚊子的视角为前提一样，所以人类并不拥有关于实在的真理。"即使人类把认识捧到了天上，追求幻觉是最普遍的结果，并且这些具体的结果中都有着同样的欺骗。"（PT，4：1）尼采的观点是：首先，我们的知识对象不是事物本身，而是神经刺激物，由神经刺激转变为视觉形象，这是第一个隐喻，而视觉隐喻又在声音中被摹写，这是第二个隐喻。而词语提供了对刺激隐喻物的一种任意的或主观的说明，我们用词语来表示很多东西，从而形成了概念。真正实现了这一步还要涉及抽象和选择。"一切概念都来源于差别物的等同。"（PT，4：1）所以，如果把知识或真理看成是概念正确地指示事物的话，就等于取消了人类认识的这些中间的环节，或者是把它们看成是完全透明的。

其次，各种不同的语言共存表明，对于词语来说，从来就没有什么真理问题，从来就没有什么正确的表述问题，否则就不会有如此多的语言了。"语言创造者命名的只是事物与人的关系，为了表达这些关系他动用了最大胆的隐喻。"（PT，4：1）根据语言、修辞与真理之间的关系，尼采有一段广被学术界引用的话："什么是真理？一群活动的隐喻、转喻和拟人法，也就是一大堆已经被诗意地和修辞地强化、转移和修饰的人类关系，它们在长时间使用后，对一个民族来说俨然已经成为固定的、信条化的和有约束力的东西。真理是我

们已经忘掉了其为幻觉的幻觉，是用旧了的耗尽了感觉力量的隐喻，是磨光了压花现在不再被当作硬币而只被当作金属的硬币。”（PT，4：1）

再次，真理就是“真理意志”。它是人们追求和探索的力量，即重视寻求真理胜于真理本身。真理对于真正的探索者来说是无所谓的，探索者在真理的探求中要表达的是自己探索的精神和勇气，如果以真理为目标，那么就等于说他们懒惰和疲惫了，他们想歇息了。“什么是真理？——懒惰；一种令人满意的假说：精神力量的最小消耗，等等。”（WP：537）尼采没有否定人们对真理的探索精神，他否定人们所声称的拥有真理这回事。比如，在《超善恶》的前言中，尼采说：“真理并没有允许自身被占有。”（BGE，Pre.；KSA 5，S. 11）如果我们把目标定在真理上，那么这也是尼采所说的道德陷阱。这样就等于设置了一个绝对的真理作为目标和理想，其实不就等于假设一个上帝吗？“什么是真理？——谁会对于信仰者沾沾自喜的推论表示异议呢？‘上帝就是真理；科学否认上帝，所以科学不是来自于上帝；所以科学不可能是真的。’错误不在于结论，而在于前提，如果上帝恰好不是真理和被证明不是真理，如果上帝是虚荣，是权力欲，是暴躁、恐怖，是迷人的可怕的幻象，那我们又该得出什么结论呢？”（D：93；KSA 3，S. 86）

在《道德的谱系》中，尼采批判那些苍白的无神论者、反基督主义者、非道德主义者、虚无主义者，精神的怀疑论者、迟疑不决者，肺病患者，认识的最后的理想主义者。禁欲主义理想恰恰就是他们的理想，他们就是禁欲主义理想的最精神化的怪胎，是一群禁欲主义理想的先锋战士和侦探，是这种理想的最危险、最温柔、最不可思议的诱惑形式：因为他们仍然相信真理。“禁欲主义理想仍然统治着所有的哲学，因为真理被固定为存在、上帝、最高当局本身，因为真理不允许受到质疑。目前，在禁欲主义理想的上帝被否定的地方，又出现了一个新问题：这就是真理的价值问题。对求真意志有必要进行一番批判，让我们像下面这样来规定一个我们的任务：我们试图对真理的价值提出质疑。”（GM，Ⅲ：24. KSA 5，S. 401）

这说明了一方面尼采否定存在着真理这回事，也就是人们所说

的占有真理;另一方面就是"真理意志"也应当受到质疑。在他看来,"真理意志"仍然是旧的理想的残余:"这种真理意志,这种理想的残余正是那种禁欲主义理想自身的最严厉、最精神的形式,是其绝对机密,是其撤除了一切外围攻势的形式,因此它不仅是这种理想的残余,而且是这种理想的核心。"(GM,Ⅲ:27. KSA 5,S. 409)这就是尼采批判的现代的无神论者,它是这种禁欲主义理想的最后的发展阶段,是它合乎逻辑的最终结果。"正是基督教道德本身,正是始终不断在严肃化的关于真的概念,被不顾一切代价翻译成科学良知,升华为理智的纯洁。"(GM,Ⅲ:27. KSA 5,S. 409)基督教作为道德今日必定走向衰落——我们正站在这个事件的门槛上。基督教的诚实得出了一个有一个结论之后,必定得出它最后的、最强有力的结论,只有在基督教提出"真理意志的含义是什么?"的问题时,才能得出这样的结论。"假定我们意愿真理,为什么不是非真理?非确定性? 甚至是无知呢?"(BGE,1:1;KSA 5,S. 15)这样一来,必定产生对"真理意志"的怀疑。尤其是在尼采说出"上帝死了"这个命题之后,对"真理意志"的怀疑甚至成了我们的命运。

从我们并不拥有真理到否定真理的存在再到对真理意志进行批判,可以看出,尼采对真理的怀疑态度,真理只是我们声称的那样,它其实根本就不存在,即使存在,也不是为我们这些认识者存在的。"不要把你的狂热当成真理的证据"(D:543;KSA 3,S. 313),我们对真理的热忱,我们的探索精神其实都是从旧的道德和形而上学转化而来的。长期以来,错误一直是令人宽心的力量,然而我们却希望对于真理的认识能够带来同样的令人安慰的效果,而且为此已经等待得有些不耐烦了。但是,如果真理对于这种安慰作用恰好无能为力,那又如何呢? 我们是否可以认为它因此遭受了反驳呢?真理与这些愁苦的、萎缩的、病态的人类的内心世界究竟有什么共同之处,使它必然要对他们有用呢? 也许我们可以认为,真理作为一个独立存在的内部连贯的整体,只是为像亚里士多德那样既有力量又与世无争、既欢乐又宁静的灵魂存在的,因为只有这样的灵魂才会去寻求真理。其他人,无论他们对于他们的心智和自由多么自豪,并不寻求真理,只不过是寻求救命的稻草罢了(D:424;KSA 3,

S. 260-261)。照尼采的看法,真理是难求的,只为像亚里士多德那样的个人而存在,而我们所追求的真理不是真正的真理,而是我们的"谬误"、"谎言"和"幻觉",它是我们"救命的稻草",这一切都是人性的、太人性的。

三

虽然尼采上述对知识和真理的批判是有目共睹的,但是我们还应该看到,尼采也对知识和真理进行辩护。比如,尼采相信知识具有净化的作用:它能够使遗传下来的旧习惯和旧动机得到削弱和净化,使人变得心平气和,这就等于在一定程度上摆脱了日常的生命桎梏,他的生活也就可能改善他的认识,在人类、在习俗、在法律、在对传统事物的评价之上自由而无畏地翱翔。尼采认为,光有幻想和虚构,人类也会绝望的。所以,对于事物的任何真正的知识,哪怕是最微不足道的知识,都会给心灵带来某种喜悦,而随着科学的发展,这种喜悦正源源不断地向我们涌来——然而,至少在目前,那些只在脱离现实和沉浸在外观之中时才感到快乐的人,对于这种喜悦还是不能理解的。在《快乐的科学》中,尼采这样表达了自己对知识的态度:

> 生活没有让我失望,绝没有!年复一年,我觉得生活更加实在、更加神秘、更值得贪恋了。这种感觉始于这种理念:生活是求知者的试验,并非义务、灾难和欺骗!这理念是伟大的解放者!知识对于他人也许意味着别的东西,比如歇息的床铺,或者要歇息的手段,消遣,无聊之事;对我来说,知识则是一个既充满危险又有胜利的世界,在这里也不缺乏英雄感。"生活是知识的手段",有了这个原则在心中,人就不仅勇敢,而且也活得快乐、笑得灿烂!而善于笑和生活的人,难道不是首先善于战斗并取胜吗?(GS:324;KSA 3,S. 552-553)

同样,对于真理问题,尽管尼采摆脱真理的意愿是迫切的,但是他还是这样说:"怀疑是通向真理的唯一道路。"(KSA 2,S. 646)怀疑是对真理的批判,同时也是真理的手段,他批判真理同时又为真

理进行辩护。在《历史对生活的利弊》中，尼采谈到一种作为世界法庭的真理，它不是作为捕获的猎物和愉快而存在。只有当真诚的人拥有做事公正的无条件的意志时，这种真理才显出伟大之处来；而在较迟钝的人的眼前，有一大堆极为不同的冲动，例如好奇、逃避无聊、嫉妒、虚荣、游戏——都是与真理毫不相干的冲动。尼采看重的是那些勇敢、高尚、桀骜不驯的精心探索者和研究的灵魂，为真理奉献一切心愿的人，尤其是对素朴的、辛辣的、丑陋的、逆耳的、非基督教的、非道德的真理的奉献，而这种真理是存在的。他还把这种真理看成是令人畏惧的，"我们都害怕真理"（EH，Wise，4；KSA 6，S. 269）；它甚至对人来说是致命的，"现在没有人死于致命的真理：有太多的解毒药可以救命"（KSA 2，S. 323）。追求这种真理需要思想诚实和自我斗争："永远不要在你的内心中压制任何有可能与你的思想不同的思想！而是鼓励它！这是思想诚实的最重要的要求之一。你必须每天开展反对你自己的战役。你所关心的不再是一城一地的得失，不再是你自己的失败和胜利，而是——真理！"（D：370；KSA 3，S. 244）

我们这里要区分尼采对知识和真理的两种不同的态度：他批判的是对知识和真理的信仰，这是道德的陷阱；他为之辩护的是自由精神。就知识而言，关于知识和认识最古老的和最一致的一条线索是，过于匆忙地假设，设想，追求信仰那个良好而愚蠢的意志，缺乏耐心和猜疑，我们的感官很晚才学会，但是绝不是完全地学会认识精细的东西，新的东西对我们的感官来说是敌对的，而且一般而言，在感性的最简单的过程那里，已经有情绪发生，如畏惧、爱、恨等。这一切说明：我们从根本上习惯于说谎，人更多地像一个艺术家，甚至他还不知道如此呢。尼采虽然崇尚知识，但是他不赞同知识是对确定性的追求，这是人的软弱的本能的表现，真正的知识不是实证科学的东西（它有着悲观主义的阴郁之气），而是无确定性的自由快乐的东西，就是敢于怀疑，敢于冒险，以试验的态度来面对世界和面对自己的知识，即"快乐的科学"。所以尼采的知识热情是反信仰的、反道德的、反确定性的。人就是这样，对一种信仰他可以反驳千百次，但一旦需要它，又可以说它是"真理"，其根据就是圣经上

的那著名的“力量的证明”:“哪里缺乏意志,哪里就急不可待地需要信仰。意志作为命令的情感,是自主和力量的重要标志,这就是说,一个人越是不知道如何下命令,他就越是急不可待地渴望一个下命令的人,一个严令的人,越是急不可待地渴望神明、王公、上层阶级、医师、听忏悔的神父、教条和党派意识。”(GS:347;KSA 3,S. 582)因此,要获得真理,就必须与信仰进行斗争,真理是力量的证明。

其实,人们的“真理意志”也渗透了形而上学的东西,要“确定性”而非“可能性”,清教徒似的狂热也加入进来,宁愿依托一个确定的“虚无”而不愿依托不确定的东西。但是,这是虚无主义。在更强有力的、更富有生气的、渴望生活的思想家们那里,情况看来则不同,他们不反对虚假的东西,并且已经傲慢地说出了“视角主义”这个词:“真理比表面的东西更有价值,这无非是道德的偏见;这甚至是世界上最坏的证明的假定。人们毕竟向自己如此供认:如果不基于一下视角主义的评价和虚假性,就完全不存在生活。”(BGE2:34;KSA 5,S. 53)在科学领域中,人们毕竟把科学当成是真理的事业,把真理抬高到最高的价值。其实这只是道德偏见:我不欺骗自己——我也不欺骗别人,别人也别欺骗我——在真理的追求中有一种功利思想(你对我有利我也有利于你),也就是说,真理在这里就是科学的功利思想,但是非真理也可以是功利的。所以,科学的信仰不是依赖真理的功利思想,而是依赖“真理意志”,这种意志并不意味着我不愿受骗,而是我不愿骗别人,也不想欺骗自己。我别无选择了,于是我就有了道德的基石。既然我们的生活是欺骗、错误、颠倒、错觉、迷惑等,那么追求科学就是一种堂·吉诃德式的疯狂了。“据说人们已经领悟到(我也早就认为),我们对科学的信仰始终还是一种形而上学的信仰。我们,当今的求知者、无神论者和反形而上学者,也是从那个古老的信仰即从基督教的和柏拉图的信仰所点燃的千年火堆中取自己的火,认为上帝就是真理,真理就是神圣的。”(GS:344;KSA 3,S. 577)可是,如果这信仰越来越不可信,如果没有任何东西证明自己是神圣的,如果上帝本身也证明自己是历时最久的谎言,那将会怎样呢?

在尼采看来，如果知识和真理与信仰结合在一起，这不是自由精神的探索，而只是古老的信仰和道德一次又一次地被转译和翻译，本质上还是他在《悲剧的诞生》中诊断的苏格拉底的理性乐观主义的不同版本。虽然外围的工事可能被打破，但是本质根据绝对没有被动摇。现代科学虽然动摇了基督教的信仰，但是现代科学的理智的良心就是基督教道德的转译，现代科学也是形而上学的本质特征的体现。但是，我们同时也看到，尼采对自由精神的辩护，他认为自由精神可以超越善恶，以非道德主义的姿态来对待知识和真理。尼采的查拉图斯特拉这样教导说："真的，我流我自己的血而增加了我自己的知识！"（Z，Ⅳ：4；KSA 4，S. 317）知识就是生活，敢于冒险，敢于怀疑，不是为了拥有知识，要为知识而战斗！做一个自由的探索者和试验者："不存在什么获得知识的唯一的科学方法。我们必须以试验的态度对待事物，时而粗暴时而公正，时而热情时而冷漠……像所有征服者、发现者、航海者和冒险者一样，科学探索者具有一种冒险的道德，必须使我们适应整体的恶。"（D：432；KSA 3，S. 266）对于自由精神来说，这种力量甚至强大到不需要信仰和伪造的程度："衡量一个精神之强大的标准是：这精神在'真理'方面恰恰还坚持到何种程度，更清楚地说，它直到在何种程度上需要对真理予以冲淡、掩盖、甜化、钝化和伪造。"（BGE：39；KSA 5，S. 57）

上述两种对知识与真理的态度指示着两种生命类型及其斗争："应当用生命来衡量所有这些'理想的冲动'的意义，以便弄清这种对抗究竟是什么：有病、绝望、死死抓住彼岸的生命与较为健康、傻气、爱说谎、丰富、未堕落的生命之间的斗争。所以，并非'真理'与生命斗，而是一种类型的生命与另一种类型的生命斗。——但是它想成为更高的类！——这里必须论证：亟需有等级秩序——生命类型的等级秩序是首要问题。"（WP：592）历史上的知识和真理问题反映的就是这种斗争，不过，显然是弱者类型的价值占据了一个统治的地位，但是，另一种价值并没有消逝，这就是尼采在《道德的谱系》中所说的"犹太人反对罗马人，罗马人反对犹太人"（GM，Ⅰ：16；KSA 5，S. 286）的斗争，他的另一个说法就是"以生命反对生命"

(GM,Ⅲ:13;KSA 5,S. 365),这种斗争展演在整个历史过程中[①]。对道德视角的知识和真理的批判,使尼采转向了相反的类型,即他的非道德主义。他的非道德主义是一种不同的视角,不同的评价体系,但是绝对不能与道德视角混淆。这是两种类型的生命之间的斗争,其中生命类型的等级制是首要问题。

四

在尼采看来,哲学传统中关于知识、真理的问题与其形而上学实在论密不可分。当然,这种实在论本身就是一种道德视角,是道德估价体系将存在而非生成看成最高价值。传统哲学建立了现象领域与永恒存在之间的秩序,使前者依从于后者。近代主体哲学确立了一个对象世界,或者说为了主体而存在的世界,数学化、逻辑化的世界,以反对自然和本能世界。它们都否定了我们的本能和自然的世界的实在性,而将一个虚构的世界看成是实在,"真实世界"。没有这个"真实世界"的信仰,西方知识和真理可能就是另一番样子。如果说知识和真理问题乃是知识意志和真理意志的问题,它们都属于权力意志的形式,那么这种意志也存在着道德偏见。为什么要追求真理而不是非真理呢?恐怕没有人对此提出怀疑。一旦提出了对"真理意志"的怀疑,那么不仅人们相信拥有知识和真理受到质疑,而且这种探索和追求也被打上了问号。尼采不仅批判了人们认为拥有真理的自傲与狂妄,而且洞察了人们的知识和真理探索的形而上学的心理动机。他不是全盘否定这些,而是否定把它作为生命的唯一目标。

尼采对西方形而上学实在论的审查从早期就开始了。首先,他像康德一样认为,事物本身是不可知的。如果说康德的"物自体"

---

① 关于这个方面的研究,可以参见 P. E. Glenn,"The Politics of Truth:Power in Nietzsche's Epistemology",*Political Research Quarterly*,2004,pp. 575-583。作者认为,尼采赋予了认识论以权力斗争的形式。也就是说,尼采把政治斗争引入了认识论领域之中,他使两种认识论即弱者类型的认识论和强者类型的认识论处于争斗之中,前者追求确定性的真理,后者拥抱不确定性,这种斗争使政治在思想观念领域中的反映。

属于人们的信仰领域，那么在尼采看来，这也仅仅是一种道德偏见。因为，“物自体”对于语言的创造者来说完全是不可理解的东西，而且一点也不值得追求。语言创造者命名的只是事物与人的关系，为了表达这些关系他动用了最大胆的隐喻。“首先是神经刺激转变为视觉形象，这是第一个隐喻，而视觉形象又在声音中被摹写，这是第二个隐喻。每一次转变都是从一个世界毫不保留地一跃置身于一个全新和不同的世界中。”（PT，4:1）当我们说树、颜色、雪和花时，我们自以为我们知道有关事物本身的某些事情，而实际上我们所拥有的只是关于事物的隐喻——与原始实体相去十万八千里的隐喻。事物自身的神秘的X首先显现为神经刺激，然后显现为视觉形象，最后显现为声音。“语言无论如何也不是按逻辑发生的。”（PT，4:1）所以，我们无法像事物所是的那样思考事物，因为我们总是借助语言来认识事物，而语言从本质上看是隐喻，我们只知道关于事物的一些隐喻，并不是原始实体。

在中期作品《人性的、太人性的》中，尼采不再强调事物自身神秘性的问题，而是转而强调了我们的观念的世界的可误性。“是人的智力让现象显现，并将错误的基本观点带入到事物之中。”（HH，I:16；KSA 2，S. 37）我们现在称为世界的东西，是大量谬误与幻想的结果，这些谬误与幻想是在有机体的全部发展过程中逐渐产生的，并且相互之间紧密地联系在一起，现在它们作为整个过去积累起来的财富为我们所继承，我们人性的价值以此为基础。“不是作为物自体的世界，而是作为观念（作为谬误）的世界如此充满意义，如此深刻，如此不可思议，如此孕育着幸福与不幸。”（HH，I:29；KSA 2，S. 50）这个世界充满了错误和幻想，因为它是我们观念的产物，而我们的观念是我们生存价值的基础，它绝对没有揭示任何物自体。因此，在《曙光》中，尼采将这个世界看成是通过我们自身建构的，没有一个实在世界存在那里。“通往实在世界的退路、后门或小路是完全不存在的。我们像蜘蛛一样坐在我们自己编造的网的中间，而无论我们在这张网上捕获到些什么，也都只能是我们的这张网所能捕获的东西。”（D:117；KSA 3，S. 110）

所以，不仅我们表达的语言，而且我们的智力都不可能如其所

是地对待事物本身,它是一个神秘的X。至于这个事物本身究竟如何,恐怕没有人去关注,或者说它只属于少数巨人的狂想。对于我们而言,我们的语言和观念世界就是一个充满错误和幻想的世界。我们就处在这个世界中,无法逃离这个世界。如果说尼采的《悲剧的诞生》受到叔本华的影响而将"艺术"看成某种事物本身的话,那么后来则将艺术看成是"生命的伟大兴奋剂"(WP:853)。艺术不再与现实对立,它属于我们的生存"谎言"。形而上学、道德、宗教、科学等都被看成是这种生存"谎言"的不同形式。也就是说,它们不是揭示现实的隐秘本质,不是关于这个世界的"真理",而是对生存来说必要的"谎言"。人们借助这些"谎言"形式来相信生命,激发对生命的信仰。所以,无论人是什么,人总是出自本性地是一个艺术家。这就是为什么尼采说他的"艺术"要理解为"艺术家的意义"的原因。

可以这样说,传统形而上学的超感性领域和感性领域的二元区分,到了尼采思想的后期不再有任何意义。因为包括形而上学在内,一切都是"谎言"的形式,都是我们为了生存而创造的"谎言"。把"谎言"当成"谎言",而不是"真理",这是艺术家诚实的生活态度。所以,海德格尔将尼采在《偶像的黄昏》中对"'真实世界'如何最终变成了虚构故事"看成是尼采抛弃传统形而上学即柏拉图主义的标志[①]。虽然实证主义也抛弃了上述形而上的实在,它要求探究我们这个世界(现象世界)事物之间的不变的关系,但是,实证主义所标榜的"事实"本质上仍然属于"真实世界"的逻辑,因为它仍然认为存在着事实本身。这是实证主义自身的形而上学。要使柏拉图主义的最久远的错误的终结,还必须废除实证主义标榜的"事实"。尼采说:"随着真实世界一起,我们也废除了假象的世界!"(TI,4; KSA 6,S.81)他宣布,从感官出发和从精神出发,都无实在可言。"双重谬误,从感官出发和从精神出发,以保持一个存在物、持存物、等价物等的世界。"(WP:617)相反,尼采将世界看成是赫拉克利特意义上的自我生成,这个世界仅仅属于"艺术家和孩子的

① 海德格尔:《尼采》(上),孙周兴译,商务印书馆,2002年,第223页。

游戏”。作为生存艺术家，创造是我们的唯一出路。所以，形而上学、道德、宗教、科学等都属于我们为了生存而创造的“谎言”，它们绝没有与事物本身相符合，只是表明它们对于生命的效用。“真理是谬误的一种，舍之一定类型的生物便不能生存。生命的价值归根到底起决定作用。”（WP:493）

从视角主义上看，我们设置一切外在的实体都能够从我们自身得到说明。“实体概念是主体概念的产物，而非相反！如果我们放弃了灵魂、‘主体’，‘实体’也就完全没有了前提。”（WP:485）在这里，尼采同意康德的人为自然立法的思想。我们是有表象能力的存在，我们不喜欢听天由命。正如尼采所说，在植物眼里，整个世界就是一株植物；在我们眼里，它是人。所以，“实在”、“存在”概念都是由我们的主体概念派生的。人们希望认识自在之物，但却只能认识他所认识的这个世界。当我们谈到事物，总是有一个衡量标准，这个标准来自人本身，来自主体。在一个不是我们的世界里，数字的法则是完全无法运用的，这些法则只是在人类世界有效。但是，尼采也不赞同康德，即认为我们衡量事物的法则是先天存在的，他认为这些法则是我们生存的法则，是生命的创造和发明。它表明我们身上有一种从事整理、简化、伪造和分解的力量，即我们的艺术创造力。

既然实体概念与主体相关，那么主体是否真实存在呢？“我确认内心世界也具有现象性：我们意识到的一切，已经完全被整理、简化、图式化、解释过了，‘内部感知’的真实过程，思想、感觉、欲望以及主体与客体之间的因果关系，对我们来说是绝对隐蔽的——也许是一种纯粹错觉。”（WP:477）由此可见，我们的内心世界也与外部世界一样是混沌无序的，在任何情况下，我们都没有触及“事实”。所以，近代哲学所确立的统一的、自足的、作为认识论基础的主体概念并不可靠，因为这里仍然有我们的观念的涉入，它不可避免地存在着错误。主体是我们对自身的解释，以至于这种解释把自我当成实体，当做一切行为的原因，当做行动者。所以，主体概念是虚构出来的，它并不是真实存在的东西。“‘主体’是虚构，仿佛我们身上许多相同状态是一个基质的产物似的：然而首先是我们创造了这些

状态的'相同性';事实是我们把这些状态加以整理,使之相同,并非是它们的相同性之谓。"(WP:485)主体概念的产生也与我们的语法习惯有关,我们习惯上将某个行动看成是谓语,而将行动者看成是主语。比如,当我们说"闪电了"的时候,我们总是以为在这种活动背后有一个行为主体,好像行为背后都存在着一个中立的基质似的。"但是,并不存在这样的基质,在行动、作用和生成的背后并没有任何'存在';'行动者'仅仅是加在行动之上的虚构——行动就是一切。"(GM,I:13;KSA 5,S.279)

尼采批判了笛卡尔意义上的主体概念。"我思故我在"这个命题表明,我们已经相信实体概念是真正先验的,认为思必然有"思者",这纯粹是我们那种为一个行为设置一个行为者的语法习惯的表述。也就是说,这里已经有一种逻辑—形而上学的假设被制造出来。由此可见,尼采不仅从外部批判了形而上学的实在论,而且从内部颠覆了认识论的基础主义,宣布主体概念的虚构性。他虽然认为我们是具有表象能力的存在,即有欲求和知觉能力的存在,但是,他否定存在着这样的统一性的主体概念。如果不存在作为认识基础的主体概念,近代哲学出发点的"直接确定的东西"就会成为问题。在这里,尼采从我们内心世界的现象性上颠覆了近代哲学的主体概念,认为这种统一性只是一种虚构的外观,并不能作为我们表象世界的基础。

如果说有所谓的"基础"的问题,那么这里也不是一个单一的、抽象的主体概念。"假设唯一主体也许并非必然;也许同样可以假设多个主体,其共同作用和冲突构成了我们的思想基础。"(WP:490)尼采的意思说,能够配得上主体资格的,不是近代哲学的主体概念,而是多个"主体"。但是,这里的多元主体也不是一个意识的事实,即不是笛卡尔意义上的主体,它很大程度上是一个无意识的事实。长期以来,人们把有意识的思考视为思考的全部,但是思维活动大部分都是在我们无意识、无感觉中进行的(GS:333;KSA 3,S.559)。如果思维活动主要是在无意识中进行的,那么笛卡尔意义的作为认识基础的清楚明白的意识就无法成立。我们可以这样理解,尼采把主体概念追溯到无意识的领域,即我们的本能和冲动的

领域。也就是说,近代哲学所确立的主体概念并不根本,也不能作为行为的基础。这就像弗洛伊德所表明的那样,我们的意识只是浮在海洋上的冰山的一小部分,而在海平面以下的很大一部分即无意识的领域。尼采这里虽然已经预示了弗洛伊德的自我、本我和超我的思想结构,但是他所强调的是,我们作为认识论基础的主体概念并不可靠,它掩盖了更为根本的事实,这就是我们的本能和冲动的领域,这个领域是不透明的,属于“黑暗的欲望”世界。它像外部生成的、混沌的世界一样没有任何规则,没有任何统一性,因而不能作为支撑,不能作为认识论的基础。

总之,尼采对西方形而上学实在论的检讨不仅批判了外在实在论,即认为存在一个外在于人(视角)的形而上的实在,只有上帝之眼才能认识它,而且也批判了内在实在论,这就是主体概念。主体概念在他看来属于我们的虚构,我们的内在状况像外部世界一样混沌无序,假定主体的基础性,实际上就像塑造一种形而上学外在实在论一样,没有看到生成的无辜。这些都是道德视角估价的结果。它也说明了道德估价(“陷阱”)渗透到人们的知识、真理和实在等领域。道德成了一种普遍的估价标准或体系,它将人的艺术使命、生命本能、欲望世界、肉体存在、“自己”等逐入非存在领域,认为这些都无实在性可言。尼采的价值重估的哲学使命就在于打破这种道德估价的终极性。我们将在下一章转向他的“非道德主义”。

第四章　尼采的非道德主义估价

为了挑战道德视角及其估价方式，尼采主张非道德主义：一方面是反对至今为止一直起作用的道德的评价；另一方面他也为自由精神确立了新的视角。道德评价只是解释的一种，还有其他不同的解释，生活应当是多元的、多样化的，因为视角估价是多种多样的。道德视角是弱者的生存方式的反映，为了保存该种类型的生命而掩饰自身的权力意志，与生命的本能对抗，要求一种无视角或者超视角的认识；非道德主义也构成一种视角，这就是尼采的自由精神的写照。自由精神是强者的生存方式的反映，肯定生命的本能和冲动，肯定各种情感的作用，将认识世界看成解释世界，甚至把一切都看成是解释。"无物为真！一切皆允许！"不过，尼采主张非道德主义来反对迄今为止占据统治地位的道德估价，并不是说他否定任何道德形式，因为他要求的是一种高贵的道德，也就是他所说的"给予的道德"、"主人道德"。他在手稿中就曾经这样说："我们也信仰道德，但是我们信仰文艺复兴时期的美德，因为它是充满活力的非伪善的美德。"[①]所以，尼采的非道德主义不同于迄今为止的居于主导地位的道德，他主张的道德在历史上甚至是遭到否定和批判的。换言之，他不是不讲道德，而是将非道德主义估价与道德估价进行类型学上的区分，他看到两种不同的道德之间的互相斗争和竞争，这里体现的是他所谓的道德类型学。

---

① 尼采：《尼采遗稿选》，虞龙发译，上海译文出版社，2005 年，第 179 页。

第一节　何谓“非道德主义”

从早期的论文《论非道德意义上的真理与谎言》开始，尼采就暗示了自己的“非道德主义”的立场。在后期的文本中，尼采的这个主张更鲜明地表达了出来。比如在《人性的、太人性的》前言中，尼采称自己是“有经验的非道德主义者和捕鸟者”（HH，Pre.，1；KSA 2，S. 15）。在1888年写给克诺茨（Karl Knortz）教授的信中他就说：“我整个的立场是非道德主义者，对于这个时代来说太早熟了。”[1]在后期自传中尼采说：“我是第一位非道德主义者：这使我成为出色的破坏者。”（EH，Destiny，2；KSA 6，S. 366）那么，尼采的“非道德主义”有什么样的内涵呢？

一

在《论非道德意义上的真理与谎言》这篇未刊手稿中，尼采认为人类的智力是保存生命的一种手段，不是为了认识真理；真理乃是人们想要认识真理的冲动，或者说是一种隐喻，但是由于人们在对真理问题上逐渐形成的责任意识使得隐喻的过程不得不被忘却。要是没有对于真理的信念，那么就不会声称有真理存在。所以，真理就是建立在信仰基础上的“真理感”：“没有什么知识和真理冲动，实际上只有真理信仰冲动。纯粹知识没有冲动。”（PT，4：10）

真理冲动是这样起源的：由于无聊，由于必要性，人们希望社会存在和合群，因此他们不得不和好，并从他的王国尽力消除最明目张胆的“每个人反对一切人的战争”。这种和平协定是获得真理冲动的第一步，从此就有了“真理”一说，事物的一种普遍有效和适用的名字被发明出来了。语言的这个立法同时也确定了真理的最初法则，因为真理与谎言的对立在这里第一次出现了。说谎者是这样

---

[1] Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by Oscar Levy, Doubleday, Page & Company, 1921, p. 232.

一种人,他们为了使某些不真实的东西呈现为真实而使用法定的名称和词。令人痛恨的事不是欺骗,而是某些欺骗的令人不快的可恨的后果。所谓真理就是这种情况:“他渴望真理愉快的保存生命的后果。他对没有后果的纯粹知识漠不关心,对于可能有害和危险的真理甚至抱有敌意。”(PT,4:1)照尼采的看法,真理其实就是谎言的一种,只不过使用法定的名称和词来称谓它而已。在尼采看来,人们经常把“谎言”当成是“真理”。尼采声称这是他所发现的真理,即谎言就是谎言,过去的“真理”不过是掩饰的谎言,不是对真理的诚实。

上一章我们就探讨过真理与道德的关系,也就是真理与信仰的关系。人们对真理的认识其实总是被道德的陷阱捕获,因为这里总是以假设和虚构为前提,对理性的信仰而不怀疑,相信真理不会欺骗人,思维的必然性就是道德的必然性。没有对“真”与“不真”的判断,没有持以为真的信仰,真理是不可想象的。人们不去赞美这些艺术创造的力量,反而去信仰真理,这可能就是从苏格拉底以来的理性乐观主义的贻害。在尼采看来,真理其实是一种价值,它服从于权力。生物愈有力量,就愈能够组织更远的力;力量愈弱,就产生了服从和依附的心理。尼采解构了传统真理观,即真理是发现自然和社会的事实。真理不是认识,而是人们对它的信仰,是经久不衰的谬误。没有非真理作为生活的条件,就没有社会和文化:“真理是谬误的一种,舍之一定类型的生命便不能生存,生命的价值归根结底起决定作用。”(WP:493)

尼采表示,他与其他人的区别,甚至超越其他人类的东西,乃是他对基督教道德的发掘。这当然是一种挑战的字眼。他认为,在这种道德下,人们根本没有睁开眼睛看世界,自我内疚、自我欺骗,闭眼不看任何事件、任何原因、任何现实,这是一种心理学上的作伪,一种“犯罪”(EH, Destiny,7; KSA 6,S. 371)。尼采挑战了这种基督教道德。他的“破坏”针对两种情况:一方面,他否定最高尚的人,即好人、善人、慈悲者;另一方面,他否定被认为自在的、流行的、普遍认可的道德——基督教道德。他认为人们高估善良和仁慈乃是一种颓废,是虚弱的象征,是同上升、肯定的生命不协调的。这一

类人的生存条件就是谎言，不愿意看到现实，捂住自己的眼睛。因为现实的可怕远比这些微不足道的幸福（即"善"）更令虚弱者感到惊惶失措。现实就是在冲动中、渴望中和权力意志中。为了替自己谋求一席之地，他们不得不欺骗自己，掩饰自我。查拉图斯特拉有时称善良的人为"末人"。他是善良的人"第一位心理学家"，是"恶人的朋友"。他反对善良的人的价值，因为，"当一种颓废类型的人爬上了最高的等级时，这只有靠牺牲他的相反类型即强大的、肯定生命的类型才有可能"（EH, Destiny，5；KSA 6，S. 370）。与善良人相反，查拉图斯特拉设想了一种相反的类型的人，这也是尼采的非道德主义的类型："他所设想的这种类型的人，把现实当成现实，他强大到足以这样做；他没有从现实中脱离出去，排除出去，他就是现实本身，是现实中的一切可怕的和可疑的东西的例证——只有以这种方式人才能成为伟大者。"（EH, Destiny，5；KSA 6，S. 370）

基督教是人类感到内疚的最大不洁，是本能的自我欺骗，这是心理学上的作伪，甚至是犯罪。盲目地信奉基督教，这是头等大恶，即对生命的犯罪，它使人类堕落。基督教道德反自然不说，它还作为一种道德而享有殊荣，并被奉为法则，成为悬在人类头上的绝对命令：它教唆人蔑视生命的本能；为了损害肉体而发明了"灵魂"，教诲从生命的先决条件即性本能中发现不洁；在人类的自私（这个词已经含有诽谤的意味了）中找到恶的原则从而在"忘我"、"非人格"、"仁慈"、"无私"等概念上找到最高的价值。教士类型的人装扮成价值的决定者，基督教道德就是他们攫取权力的手段，就是精神的教导者、人类的引导人、神学家等，这些都是颓废派。反对基督教道德，就是要撕下基督教道德的画皮，把过去被称为"真理"的东西展示给人看，这是"最有害、最阴险、最见不得人的谎言形式"（EH, Destiny，8；KSA 6，S. 373）。"上帝"的概念、"彼岸"的概念、"真实世界"的概念等被发明出来就是为了反对生命、诋毁这个唯一存在的世界。对"灵魂"、"精神"的发明其实就是蔑视肉体，不谈身体健康（如饮食、起居、疾病治疗、清洁卫生、天气状况等）而只谈"灵魂健康"，这难道不是一种精神错乱症吗？

"狄俄尼索斯 VS 十字架上的耶稣"（EH, Destiny，9；KSA 6，

S. 374)，尼采给出了基督教道德的相反的类型，这与查拉图斯特拉设想的“善良的人”的相反类型一样，都属于尼采的道德类型学。查拉图斯特拉是“恶人的朋友”，而狄俄尼索斯是酒神，“酒神”这个词意味着：促使统一，超越人格、日常、社会、实在，跨过无常的深渊：向更黑暗、更丰富、更动荡的状态激情地、痛苦地流溢；对保持同样的整个生命的特征欣喜若狂的肯定，同样的强有力，同样的快乐，穿越所有变化；伟大的泛神论的快乐与痛苦，圣化并对生命的最可怕的、最可疑的特征叫好；永恒的生育意志，繁衍意志，轮回意志；创造和毁灭的必然统一感(WP:1050)。这就是尼采的非道德主义，他所主张的是道德的相反的类型，借此来反对迄今为止处于统治地位的道德，这也是他的所谓的破坏的一面。他反对任何调和的倾向，虽然在一个人或者一个民族身上都有可能存在着这种混合的形式，但是尼采认为区分才是关键，这必须从价值等级上来理解。

使“酒神”与“十字架上的耶稣”对立，使“善人”与“恶人”对立，尼采这里是否仍然存在形而上学的价值对立呢？我们说不是。因为尼采并不承认一个超感性世界(“真实世界”)的存在，他的“一个世界”的思想把价值都看成了生命的视角的设置物，没有与生命相对立的存在，相反却是视角的条件处于根本的地位，无论什么样的存在或世界，都是有视角根源的。尼采的上述对立只是视角之间存在的对立，是生命评价世界的方式的对立，这表现为生理—心理条件的差异、强弱的对比。价值也不是海德格尔所说的实证主义的东西，视角就是价值。他认为，尼采的视角主义表达了一种价值形而上学[①]。尼采在价值观上诉诸他的类型学、等级制和症候学的考察方式：不同类型的视角对应不同的估价方式；不同的估价方式决定了不同的价值等级的次序；不同的价值等级反映的是不同的生存方式。所以，非道德主义作为对于道德视角及其估价的批驳来说，仍然是一种视角，这种视角对应于自由精神，是一种强者的生存态度。

---

① 参见海德格尔：《林中路》(修订本)，孙周兴译，上海译文出版社，2004 年，第 242 页。

二

尼采以非道德主义反对道德视角及其估价，其实就是反对道德估价对生命的不公正，因为道德总是从总体的视角上来论断是非，把他者当成“非”而自己即为“是”，然后把自己的评价当成一种普遍的价值，以“美德”、“神圣”、“无私”、“大多数人的利益”等词语来装饰。这掩饰了这类人对权力的要求，掩饰了这类人的生存方式的谎言基础。为什么是道德而不是不道德呢？当尼采提出这样的问题时，道德的千古地位就受到了质疑。生活并不只是道德这一种价值，在人类原始时代的很长一段时间内是没有道德的，即无道德时期，后来随着群体本能的发展，人类才步入了道德时期。所以，这不能得出结论说，非道德就是错误的，道德才是正确的。生活本身是丰富多彩的，它需要道德来保存生命，但是不能因为生命的保存而否定生命，否定权力意志。而且，道德的手段都是非道德的，它仍然是权力意志的一种（象征）形式。非道德如果是尼采的酒神类型的话，它就是对激情的肯定，对生命的可怕的和可疑的特征的肯定，因为这是生命的永恒的生育意志，是过于丰盈的生命，是古希腊人的生殖秘仪。对于这个非道德的原始动力的肯定，远远胜于道德估价，因为它是强大的生命的象征。

在《超善恶》中，尼采把这种迄今为止占据统治地位的道德看成是奴隶道德，而将它的相反类型的道德则看成是“高贵的道德”，“主人道德”。前者是虚弱的类型，是病人所主张的道德，属于防御的类型，没有力量，无能于权力；而后者则属于进攻的类型、强大的类型、健康的类型，这种类型在尼采看来比较接近“正义”，因为它肯定生命的原始的动力，这类道德就是此类人的“自我”、“肉体”，“给予的道德”。这种道德类型为肉体辩护，认为它就是权力，是任何精神的大地，一切善恶都是它的象征。“像我一样把迷路的道德带回到大地上来吧，——是的，带给身体和生命：使它给大地以意义，一个人类的意义吧！”（Z，Ⅰ：23；KSA 4，S. 97）尼采以非道德主义来反对道德，就是要寻找道德的谱系，它的非道德的来源。可以说，没有非道德的手段，就没有道德。

不互相伤害,不使用暴力,不互相利用,不把自己的意志强加于人,在一定的意义上,在个人之间有可能导致好的行为。但是,一旦人们希望把这个原则普遍化,而且尽可能地把它作为社会的基本原则,那么这个原则就立即失去了意义。也就是说,一旦否定生命的意志,一个腐朽的原则就诞生了。人们必须思考这个根据:"从本质上来说,生命本身就是对异己的东西和弱小的东西的占有、伤害和征服;压制、严酷、把自己的方式强加于人、联合和至少在最温和的意义上的利用——但是为什么长久以来人们总是使用这些词时使它们带有恶意的印迹呢?"(BGE:259;KSA 5,S. 207)这就是尼采所说的生命的"公正",也即权力意志。非道德主义接近这个"公正",表明的就是非道德更能自觉于权力意志,不像道德那样掩饰和说谎。在这个意义上,尼采区分了贵族道德与奴隶道德。

在贵族道德那里,"好"与"坏"的对立实际上就是"高贵"与"低贱"的对立,这不是"善"与"恶"的对立。所有贵族的一个基本的信条就是,普通的人是不诚实的,古希腊贵族认为只有他们自己才是诚实的。道德的价值标准被应用于人,而只是派生的,并且后来才被应用于行为。上等人尊敬他在自身中认识到的东西,他们的道德乃是自我夸赞。他们重视那种丰富的情感和权力感,重视激动人心的欢乐,以及愿意给予和付出的想法。他们也帮助不幸的人,但是不是出于怜悯,而是出于一种充沛的精力产生的冲动。这种类型的人以他们没有同情心而自傲,比如,传说中的英雄这样说:"谁要是年轻时没有一副硬心肠,那他一辈子也不会有硬心肠了。"自信、自傲、冷眼于"大公无私"就是上等人的美德。长久的感谢和复仇的能力和责任,两者都在同等级的人之间实行,老奸巨猾、口蜜腹剑、到处树敌,所有这些都是贵族道德的典型。在奴隶道德这里,压迫、奴役、痛苦、凌辱等都被道德化了。奴隶看不惯强者的道德,他们对强者所尊重的东西采取了怀疑的态度,认为他们的快乐是过眼云烟。相反,同情、仁慈、助人为乐、热心肠、容忍、勤奋、谦卑等获得了尊重。因为这些品质是有用的品质,而且几乎是人们维持生存的唯一手段。所以,"奴隶道德本质上是实用的道德"(BGE:260;KSA 5,S. 208)。在这里产生了善与恶的对立:人们确信权力和危险就是

恶,按照奴隶道德来说,"恶人"令人可怕,对于贵族道德来说,"好人"才会令人可怕,而且就以叫人害怕为目的。这就是两种道德的对立。虽然尼采认为在所有较高的和混杂的文明中,同样存在着调和两种道德的尝试,但是,人们习惯上把它们混淆和相互误解,它们实际上属于两种不同的类型,并列地存在着。

我们说,尼采主张"非道德主义",不是不要道德,他是站在另一种类型的道德上提出对基督教道德的价值重估。尼采的"非道德主义"也是一种视角,但是这种视角明显对于道德的视角具有颠覆的作用。尼采所注重的"virtue" 跟基督教的美德没有什么关系,也不是康德的道德律令,它是马基雅维利意义上的有创造性的、超越善恶对立的行为,这种道德类型只有从古典的和文艺复兴时期的背景中才能得到更好的理解,它在历史上也有其地位,并非不存在。从辞源学上看,Virtue 一词有各种各样的译法,比如"勇猛"、"能力"、"性格的力量"等。它来自罗马的"vir"(人)和"virtus"(适合人的东西)。它含有勇气、坚毅、敢作敢为、技艺娴熟、公民精神等的意味,总之,它蕴含着整个古典和文艺复兴关于人与文化的理论[①]。不过,现代"virtue"在意思上已经离它的本来的意义很远了,这里可以看出基督教道德观念的影响。但是,尼采对这种类型的道德是看重的。

在《超善恶》中,尼采列出四种美德:勇敢、远见、同情、孤独(BGE:284;KSA 5,S. 232)。他把勇敢放到了四种美德的第一位,这不同于柏拉图的《理想国》中所居的第二位(在《法律篇》631C-D中,由于强调审慎,勇敢被放到第四位)。而且,在 19 世纪 80 年代中后期的手稿中,尼采在很多地方批评卢梭的自然的理想,因为他认为这种理想与基督教理想相似,他把这种理想与文艺复兴时期的 virtue 概念相对照。这些都说明了尼采所主张的道德不同于基督教的美德。这就是尼采所主张的道德类型,用列奥·斯特劳斯的话来说,它是一种自然道德,就是把自然本身视为高贵的象征,肯定人本

① 凯斯·安塞尔-皮尔逊:《尼采反卢梭》,宗成河等译,华夏出版社,2005 年,第 45 页。

身的激情、欲望和能力，而不是要像柏拉图那样建立一个神性的王国，尼采“颠倒柏拉图主义”就是以“高贵的自然”取代了柏拉图式的“神性自然”[①]。

第二节 “用情感的视角理论取代‘认识论’”

尼采的时代，哲学虽然承认存在的非理性特征，但是认识论上仍然是理性主义占据中心位置。这是当时哲学的主要矛盾。认识的理性与现实的非理性原是不可比的，认识现实是不可能的，因为理性不能控制非理性，认识着的主体不能控制混乱。唯理论者用一种方式，经验论者用另一种方式，把知识看成是认识者对实际的反映。认识主体是一部复写机，“理性”与“经验”复写实际。康德的先验主义的认识论反对把知识看成是对实际的被动反映和复制的看法，它肯定了主体能动性。但是先验主义沾染了唯理论一开始就假定的主体与客体的分化和对立：只有与客体相分离，与存在相隔离的主体才能成为客体的镜子，成为客体的正确复写。所以，现代认识论扼杀了活生生的现实，无力把理性与非理性联系起来。存在作为非理性仍然在作为理性的思维之外，现实仍为认识着的主体所不理解。尼采说要用“情感的视角理论”来取代认识论，说明他对哲学上的认识论的不满，要求用他的“情感的视角理论”取而代之。在一定的程度上，尼采把非理性（现实）与理性（认识）联结了起来：认识绝不能从外部，而只能从内部。只有深入小宇宙中去，才能认识大宇宙。深入小宇宙并不是主观主义，而是冲破主观主义的所有界限，揭示存在的奥妙。这也就是尼采所说的话：“人对自己了解到什么程度，他对世界也就了解到什么程度。他所能认识到的世界的深度正是他自己和他自己的复杂性让他吃惊的程度。”（PT，1：65）

---

① 朗佩特：《施特劳斯与尼采》，田立年等译，华东师范大学出版社，2005 年，第 222 页。

一

尼采在前期《音乐与词》的残篇中认为，认识必然通过自我审查才为我们确定所知的事物。我们是通过概念了解事物的本质，这是从熟悉的隐喻开始的。从外部刺激到声音，这是第一次隐喻；从声音到词，这是第二次隐喻；从词到概念，这是第三次隐喻。也就是说，外界刺激被我们一次又一次地转化，并最终形成了关于事物的概念。这是一个隐喻的过程，不是客观事物在我们内部被复写和映照。每一次隐喻都伴随着快乐与不快的情感发生，这是我们共同的"地基"[①]。尼采所说的"自我审查"并不是现代意义上的认识的主观的内省，而是从（隐喻）冲动和情感上指示我们那些不可认识的、无意识的东西。但是，尽管如此，他也没有把情感因素看成是原因，它只是与生命的保存需要有关："快乐与不快是偶然现象，不是原因；它们是第二等级的价值判断，来源于一种统治的价值——'有益的'，'有害的'，是以情感的形式说出来的东西，结果是绝对的表面现象和关联性。因为每一个'有益的'和'有害的'中，人们还必须要以一百个不同的方式问：'为什么？'"（WP：701）

我们知道，尼采的赫拉克利特主义把世界看成是生成之流，这说明主观与客观相符合的认识是不可能的。认识只能是想要认识的冲动，即"想要认识的意志"。实际上，尼采早期就把认识的冲动看成了是美学与道德因素的综合。人并不是生来就为认识而存在的：真诚（和隐喻）产生了对真理的爱好。因此，智力冲动是由一种美学化的道德现象产生的（PT，1：115）。认识问题是这样一种智力冲动，其中有美学因素和道德因素的参与，道德化是说要求固定和征服，而美学则从事创造。但是，我们通常所谈论的认识都是道德视角的认识，把隐喻当成是真理，使隐喻不再呈现为隐喻，这就是弱者类型的认识论。相反，把认识看成是一种艺术创造而不随便进行道德的判断的则属于另一种类型的认识观。这也对应了另一种生

---

① Nietzsche, *Early Greek Philosophy & Other Essays*, translated by M. A. Moegge, New York: the Macmillan Company, 1911, p. 32.

命类型，即强者。弱者需要坚定的信仰，不愿意自我冒险；强者拥抱不确定性而愿意危险地生活。由美学因素和道德因素的参与到把认识论从类型上进行区分，可以看出尼采探讨认识问题的视角的转变。

如果为了生命的保存需要而要求坚定的信仰，那么掩饰艺术创造的冲动（权力意志）就是这类人的生存方式：追求确定性和安全。另一种类型的生命，强者类型，领悟到自身的这种艺术创造的权力意志，情愿危险地生活，以试验的态度来对待自己。这是两种不同的生存方式，当然对认识论的理解也就不同了。尼采要求用“情感的视角理论取代‘认识论’”（WP:462），其实是反对传统认识论（包括形而上学的绝对主义的认识论、经验论、唯理论和康德的先验主义），在他的类型学上，这些都是属于弱者类型的认识论，是保存生命的狭隘视角。因为这些传统认识论要么无视人的视角条件，要么就将这些条件看成是先验的形式，否定了我们的情感和欲望的多元性和斗争游戏。这其实已经是一种生命症候了。尼采的“情感的视角理论”实质上是让我们领悟认识的前提条件，即作为权力意志的认识；不是保存生命，而是追求权力。在《快乐的科学》中，尼采清楚地表达了这种前认识和认识的关系：

> 在产生一种认识前，每一种本能都必然首先对这一事物或所发生的情况提出单方面的看法，然后各种看法彼此进行斗争，在斗争中进行折中，达到平衡和冷静，达到公平，达成契约。这些本能借助这些公平和契约就可以保存自我，维持彼此的权利。我们只明白这个较长的过程中所达到的最后和解与结论，并据此认为，所谓思考，实际上就是一种和解的、公平的、良好的、本质上与本能完全相反的东西，这只不过是各种本能相互之间的某种关系罢了。（GS:333；KSA 3，S. 558）

这段话表达的意思是，首先是认识中各种本能和冲动参与其中并且进行斗争，在斗争中达成折中和妥协，但是我们往往忘记了这里发生的斗争，而只是从结果上考虑问题，所谓的认识的立足点，比如“主体”、“意识”、“我思”、“灵魂”等就是一系列斗争的结果，弱

者类型没有勇气和胆识去考察这些斗争的谱系,而只从一个简单的结果上来寻找认识的立足点,这是对生命(视角)条件的无知。而且,从结果上来找寻认识的立足点的认识论是反生命的,因为这与生命的本质是背道而驰的,其实就是把结果当成了原因。"倒果为因"是我们习惯上的"谬误","主体"的概念就是这样产生的。也就是说,给行动加上一个行动者,把行动者看成是行动的原因,这是我们常做的事。当然这也属于我们语法的原因,对语法的信仰使我们无法摆脱这一点。像"客体"、"实体"的概念都是从"主体"的概念派生出来的。尼采指出这一点,目的在于揭示传统认识论对生命的不公正。人们总是从一个假设("主体")来对生命和存在进行裁判,无视甚至反对生命的那些本能和冲动,漠视视角的背景和条件。这属于一种不诚实的认识,即认识中的道德陷阱。

不过,无论如何,这种不诚实的认识也是为了保存生命而存在的,它保存的是群畜的类型,是这种类型的人的生存方式。所以,这仍然是权力意志,只不过是堕落的、无力的权力意志而已。尼采上述用"本能相互之间的某种关系"来描述认识,表达的就是权力意志,是本能和冲动、创造价值和进行评价、相互冲突和斗争的过程:一种本能占据了主导并不是说其他本能都被消灭了,它们依然存在着,只要营养条件许可,它们就会"死灰复燃"。这里有强弱之分,但是也不是绝对的:"弱者为了营养而依附着强者;它想获得安身之所,可能的话就与强者一体。相反,强者排除他者;它不想以这种方式毁灭;它在壮大的过程中一分为二,或者多个。趋于统一的冲动愈大,弱者就表现得就愈团结;趋于变化、不同和内在分解的冲动愈大,力的积聚就越多。依附的冲动——和拒绝的冲动联系在一起,在有机界和无机界都一样。截然区分则是偏见。所有力的联合中的权力意志是不会错的,拒强而凌弱。"(WP:655)

二

"情感的视角理论"就是把认识作为权力意志来看待,认识是为了刺激生命,激发对权力的追逐。追求权力离不开相互的对抗:"失败和宿命的标准的提高伴随着追求主宰的力的抵抗;力只有在

抵抗力的基础上扩展自身,在每一个行为中必然伴随不快乐的成分。但是这种不快是生命的刺激,并且使权力意志得到强化!"(WP:694)

在尼采看来,当我们做事的时候都有力感的产生,经常在行为之前,受到什么要做的观念的时机的影响(像看到一个我们自认为与我们势均力敌的敌人或者一个障碍物一样):它总是一种伴随的感觉。我们本能地认为,这种力感是行为的原因,它就是"力"。我们对因果性的信仰就是对力及其结果的信仰;一种来自经验的传递;我们把力与力感等同起来。但是,力从来不驱动事物;我们感到的力没有驱动肌肉。我们对这种过程没有任何观念和经验。正如我们没有力作为运动的原因的经验一样,我们没有任何关于运动必然性的经验。力一定是强迫性的东西!我们仅仅经验到一物跟随另一物。在一物跟随另一物的顺序中,我们既没有强迫的经验,也没有任意性的经验。因果性仅仅是通过把强迫引进这个过程创造出来的。某一"理解"是后果,即我们把这个过程人化了,"更熟悉了":这个熟悉就是人的强迫与力感相关联的熟悉的习惯(WP:664)。

力不是现代物理学上的概念,力有伴随的感觉。没有感觉的伴随,力就不能驱动事物,力就不能是权力意志。一个原子的力是根据上述的因果谬误虚构出来的,这是整个的有机过程的一个结果了。所以,在一个有机体内部的可怕的多样化的事件中,我们意识到的部分仅仅是手段:一点点的"美德"、"自私"和同类的虚构都被整个事件彻底地驳斥了。这整个事件表现的是我们肉体的原则,快乐与不快也只是这个过程的伴随的感觉。

认识作为权力意志表明了这种状况:人们为行动设置一个行动者是对行动的架空,人们为行为设置"目的"、"意图"和"目标"仅仅是内在于所有的事件中的意志的表现形式和变形,即为权力意志的表现形式和变形。在所有的行为和意愿中的最普遍和最基本的本能正是由于这个原因仍然不为人所知,也最隐蔽,因为实际上我们总是顺从其指令,因为我们是这种指令。所有的评价仅仅是服务于这个意志的后果和狭隘的视角:评价本身仅仅是这个权力意志。所

以,从这些价值中的任何一个价值观点对存在的批判都是荒谬的、错误的。假如在这方面出现了衰退的过程,这个过程仍然服务于这种意志。“估价存在本身!但是估价本身仍然是这个存在!——如果我们作了否定,我们仍然做了我们所是的。人们必须理解这种判断生存的姿态的荒谬性,然后去弄清其中的原委。”(WP:675)

尼采反对从这些权力意志的表现形式和变形上对存在进行整体的估价,这是荒谬的,它是一种症候。从权力意志的明见上,我们不能把行为和行为者分离开来:“没有‘意愿’这回事,而只有意愿着的某物:人们一定不能把目的从整个状态移开——正如认识论者所做的那样。他们理解的‘意愿’就像‘思想’那样不是实在:它是纯粹的虚构。”(WP:668)任何估价都是权力意志,任何对存在整体的估价也都属于存在,我们是存在的一部分。如果对存在的估价是否定的,那么它必然否定自身,这样岂不是很荒谬吗?所以任何估价作为估价都是一种对存在的肯定,只不过这里要区分不同的存在类型。“谁蔑视自己,谁必定同时作为蔑视者而重视自己。”(BGE:78;KSA 5,S. 87)这说明了否定也是权力意志的形式,否定也是为了保存某种类型的生命。权力意志是生物机体的功能,是肉体的功能。这个原则不可能被认识,我们没有认识它的器官和组织,因为它就是我们的认识,我们就是它。

“情感的视角理论”不否认认识中的情感因素,因为这种否定是荒谬的,它本身还是一种情感的表达。尼采追求的是古希腊的对知识冲动的美学的控制和调解,不是基督教式的对情感的否定。在他看来,使徒保罗一类人视激情为肮脏、错误和败坏心灵的东西,故而消灭激情成了他们理想的追求,他们只有在上帝的身上才看到激情的纯洁性。希腊人则不同于保罗和犹太人,其理想追求恰恰以激情为目标,视激情若拱璧,并加以升华、美化和神化。显然,他们感觉在激情中比在任何时候都幸福、纯洁和神圣。“情感的视角理论”是一种“自我主义”(egoism),这不是主观主义,而是肯定自身的激情,即“情感上的视角主义法则”(GS:162;KSA 3. S. 499),一种古希腊人对情感的态度。这里也标明了认识世界与认识自我的关系:自我的深度也是世界的深度,认识自我不是从理性的视角剪

裁和对情感的压抑，而是提高和升华；认识自我就要采取一种试验的态度对待自我，使各种情感得到表达，这样才有视角的丰富，才有“客观性”。

我们这里需要再次引用尼采的这段话：“只有一种带有视角的看，只有一种带有视角的认识。反之，我们越是让对一件事情的各种不同的激情表露出来，我们就会对同一事情使用更多不同的眼睛，于是，我们对这件事的‘概念’、我们的‘客观性’就更加全面。但是，假如全部清除意志，并且完全排除激情，难道我们也愿意做？什么？这难道不是阉割理智吗？”（GM，ⅢI：12；KSA，S. 365）这里，“带有视角的认识”表达的就是他的“情感的视角理论”。一方面，尼采抛弃了柏拉图主义不讲视角（条件）的绝对认识，即假定了上帝之眼的认识论；他认为一切认识都必然有其视角条件。另一方面，尼采要求使用“更多不同的眼睛”，表达“各种不同的激情”，这表明认识就是想要认识的意志、激情和冲动。严格说来，在一个生成的世界上不可能有认识，因为认识对象是无法确定的，甚至主体也无法成为基础。认识，只能是各种激情对世界的解释，即置入意义的过程。各种不同的激情得到充分的展现，那么我们的理智才是整全的，而不是残缺不全的、被阉割的。只有这样，我们的“概念”、“客观性”才能全面。

很明显，尼采反对迄今为止的认识论，柏拉图主义的认识论忽视人的视角条件其实是一种作伪术，是弱者类型的人的生存方式的反映，它奉行道德估价，保存了群畜。近代以来的认识论区分了主体与客体，在尼采看来它同样是成问题的。不管是从感官，还是从理性，知识的获得都排除了我们混乱的激情和本能领域，没有看到外在和内在世界的生成状态。在这方面，尼采可以说颠覆了认识论的基础主义。他将之看成是认识的道德陷阱，即我们过早地信仰确定性，对于内在和外在世界进行概念抽象，岂不知这些都是沙上建筑。更重要的是，尼采将认识论问题与生存问题关联起来，他看到认识论对于一种生存方式的必要性，即保存的需要。但是，对于追求自我肯定、自我释放和自我表达的生命类型（“超人类型”）来说，即以追求强力为目标，这里就不是认识世界，而是多元化的、多样性

的解释世界。

如果按照尼采的观点，那么一种视角主义认识论是否成立呢？学界为此进行的争论到今天都没有停止①。在此，我们认为，尼采的视角主义从一种非道德主义估价上并不是给出一种认识论形式。他的视角主义实际上开启了生命实践的多元化和多样性的特征，也就是展现了生命的艺术创造力，这是生命与世界的一种最为始源的关联性。认识世界只不过是其中的一个实践形态而言。“不是‘认识’，而是图式化，——使混乱呈现规则和形式达到这种程度，恰足以满足我们的实践需要。”（WP：515）从这个方面，认识也属于生命的一种艺术创造的形式，或者说属于一种“谎言”。尼采反对的是，人们对认识的道德解释或估价，即把知识和真理看成是生命的目标，他的非道德主义就是要与之对抗：如果认识还有价值，那么它不可能是唯一的价值，更不是终极价值。

三

在肯定情感上，尼采在《悲剧的诞生》中的“酒神”就意味着这种创造和毁灭的必然统一感。但是，尼采的酒神绝不是泰坦式的激情，因为这种激情与日神状态紧密地结合在一起，只有这两种力量

---

① 学界关于尼采的视角主义是否表达一种认识论议题争论不休，像克拉克（M. Clark）、内哈马斯（A. Nehamas）、安德森（R. L. Anderson）以及莱特（B. Leiter）等将视角主义看成是一种认识论，而理查德森（J. Richardson）、普尔纳（P. Poellner）等则持反对态度，他们认为，视角主义更像尼采的本体论而不是认识论。另外，海尔斯（S. D. Hales）和维尔松（R. Welshon）也倾向于反对仅仅将视角主义看成认识论的做法，他们认为，尼采的视角主义是一种方法论或隐喻，被广泛地应用于真理、认识论、本体论、同一性、伦理学、因果性等领域中。关于这种争论，可以参见的文献如下。R. L. Anderson, "Truth and Objectivity in Perspectivism", *Synthese*, vol. 115, pp. 1-32. 1998; M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; S. D. Hales and Rex Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana: University of Illinois Press, 2000; B. Leiter, "Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals", *Nietzsche, Genealogy, Morality*, edited by R. Schacht, Los Angeles: University of California Press, 1994; A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985; P. Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1995; J. Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

的结合才产生了希腊艺术："艺术的进一步发展必然与两种自然力量的对立联系在一起，就像人的进一步发展与两性之间的对立联系在一起一样。权力的充沛和适度、最高形式的自我肯定在冷酷的、高贵的、严肃的美中：希腊意志的阿波罗主义。"（WP：1050）这说明了原始的激情需要找到它的宣泄的出口，就如希腊竞赛一样，它是一种激情的表达手段：原始的恶欲得到宣泄，随着宣泄的结束，心无芥蒂，而不是变成淤积的仇恨和邪恶的东西。所以，尼采的酒神是把泰坦式的野蛮激情转化为一种艺术的形式，在其中（酒神合唱队）实现个体与群体的合而为一。

不管怎么说，对于这种原始的情感的肯定使尼采与基督教的原则相反，后者是禁欲主义。在他看来，现代哲学、科学等都是禁欲主义的表现形式，这是从苏格拉底就开始的理性乐观主义的病症：知识与本能对抗。即使现代科学战胜了神学，它也没有改变禁欲主义的理想。因为现代科学像基督教神学一样追求真理，要求认识者成为"客观的人"，假设像"力"这样的原子事实，这些都是它的作伪术，是基督教道德的流毒。恰恰相反，尼采思考如何把知识变成激情的问题："知识在我们身上已经化为一种激情，这种激情不会因任何牺牲而退缩，实际上，除了它自己的灭亡之外，它什么也不怕；我们发自内心地相信，在这种激情的支配和磨难下，全人类都会觉得自己比过去更高尚和更安心了，虽然我们对于野蛮人所具有的那种简单的满足仍不羡慕……我们全都宁愿全人类毁灭而不愿知识退步！最后，如果人类不因某种激情而灭亡，它将会因为某种虚弱而灭亡：你喜欢哪一种？这就是问题的关键。"（D：429；KSA 3，S. 265）

尼采反对的是生命力的虚弱，无能于权力意志。虚弱的生命对认识、知识和真理都是无力去实现的，只能虚伪地掩饰自身，相信自己的作伪术。一种酒神状态的激情才是对认识、知识和真理的正当的辩护，这是幸福的源泉："什么是幸福？权力感的提高，克服抵抗。"（A：2；KSA 6，S. 170）

尼采虽然认为激情状态是最大的力感，能够通过事物反映自身的充实和完满的内在性，但是他并不赞同浪漫主义的激情状态，因

为那是“为艺术而艺术”，是艺术上的悲观主义，典型的标志就是瓦格纳的艺术，追求一种陶醉的想象，追求异国情调，追求新奇事物，这是一种自我欺骗的激情，是意志衰落的表现：“意志越是衰落，感受、想象、梦想新奇事物的欲望就越无节制。”（WP：829）尼采的激情状态是古典式的激情，是伟大的风格的艺术，也是伟大的情感：“伟大的风格与伟大的情感的共同之处在于，它们不屑于讨好，它想不起劝说，它下命令，它意欲……支配人们的混乱，迫使他们的混乱称为形式：合乎逻辑，简单、明确，称为数学、法律——在这里，这就是伟大的野心。”（WP：842）

所以，尼采对情感的探讨存在着两个方面：一方面是丰富和赠送；另一方面是寻求和渴慕。如果把这两种类型的情感用来解释认识、知识和真理的问题，我们也能够分出两种基本的类型：苏格拉底主义的无限的求知欲是属于寻求和渴慕的类型，这是一种意志薄弱的表现，可以说就是尼采所说的道德类型；把知识（真理）看成是一种丰富和赠送的情感是属于强者的类型，逻辑、简化、图式化、数学等都为其所用，成为这种类型的情感的工具，这是一种健康的情感，只有在这种情感的主使下才有真正的认识、知识和真理。也就是说，认识、知识和真理只有作为这种情感的升华才符合他的自由精神。他反对现代认识意志的热切繁忙，这是所有的学者的痛苦所在，这是普遍缺乏来自已经获得的启蒙和光荣的洞见的安详的表现，即缺乏一种伟大的健康：“这种健康状态保留了所有本能中那种状态——认识意志。”[①]可见，认识意志要由健康来保证，否则就会堕入禁欲主义。

禁欲主义理想是人类至今为止一直起作用的理想：人类追求对自身（情感）的控制和压制，并在这种为自己制造痛苦中寻找快乐。用尼采的话说就是：“人们即使意愿虚无，也不能无所意愿。”（GM，Ⅲ：1；KSA 5，S. 339）它的最大的功用就在于保存了生命，使人类的生存得以可能。现代哲学、科学、政治、道德等都是禁欲主义的形

① *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, edited by Oscar Levy, Doubleday, Page & Company, 1921, p. 107.

式,"真理意志"是这个理想的核心,这是柏拉图一基督教形而上学和现代科学共享的一块土地。即使这个理想的外围工事被一次次攻破,但是其根基从来没有动摇过。尼采要求对"真理意志"进行怀疑,即为什么人们意愿真理而不是非真理呢?就生活的条件来说,它必然以非真理为条件,没有非真理,就不会有历史和文化。那么"真理意志"不是反生活的吗?所以,在尼采的《悲剧的诞生》中,他就预言苏格拉底的求知欲会最终咬住自己的尾巴,发生向艺术的突变。后来他写批判性的序言时,他把形而上学、道德、宗教和科学都看成是谎言的不同形式:"为了生存,我们需要谎言。"(WP:853)为了生存,人必须得成为一个艺术家:"形而上学,宗教,道德,科学,这一切只是他追求艺术、追求谎言、逃避'真理'、否定'真理'的产物。"(WP:853)所以,悲观主义(消极的虚无主义)就是"求真意志"的体现,因为真理被看成是最高的价值。

如果从生命的本原上看,一种艺术活动才是本原的:"艺术是生命的形而上学的活动。"(WP:853)而"真理意志"只不过是它派生的一种形式。把真理当成最高的价值,其实是对艺术这个创造本原的否定,当然也是对生命的否定,因为生命就表现为这种创造的意志。"艺术比真理更有价值"(WP:853),这句话说出了尼采从生命的本原上对真理问题的态度:感性并不与理性对立,而且理性就置于感性的基础上;肉身是基本指引和原则,感觉和思想都是它的工具和玩物。所以,"情感的视角理论"阐明了生命的本质状况:生命活动本质上是艺术活动,我们创造了这个世界,我们是存在的美化者。所以,在尼采看来,艺术与科学(认识)对于生命来说,在价值上有着不同的位次,艺术是对存在的美化,这无论如何与生命自身实践相一致,生命本质上属于艺术活动。科学则是从远处观看事物,利用逻辑的方式来简化事物,固定生成,或者说其目标在于"静止物"。人化的科学必然以人自身为目标,而不是真理的目标。"这种最后的、最欢乐的、热情洋溢的生命的肯定,不仅是至上的认识,同时也是为真理和科学所严格证实的认识,并且成了科学和真理的基础。"(EH, Tragedy,2;KSA 6,S. 311)

第三节　“无物为真！一切皆允许！”

“用情感的视角理论取代‘认识论’”表明了尼采对传统认识论的不满。将视角主义取代认识论，他颠覆了传统认识论。也就是说，他从一种非道德主义上批判了传统认识论的道德估价。他为我们展现了生命本身的艺术创造或实践的丰富性和多样性，并将认识也纳入其中，将之看成是一种生存“谎言”形式。这里的认识不再有通常所认为的含义，而是变成了尼采所谓的“解释世界”的一种方式。认识只能是“解释”，置入意义的过程，而不是“说明”世界是什么样子的。尼采把解释世界看成是作为权力意志的生命的最基本活动方式，这种解释同时也是一种估价方式，它关联着生命的保存和提高。解释世界是我们内在的生命征服和主宰外部世界的基本活动。它关联着我们的情感、激情、本能、冲动、肉体、“大理性”的自我表达。这些方面越是获得充分的展示，我们关于世界的概念和“客观性”就会越全面。这其中，认识冲动，或者说认识意志，只不过是其中的一种形式，是生命实践的一种表现。生命的目标就是它自身，即根据内在需要来理解和解释世界。如果说认识世界被作为人生的目标，真理被看成最高的价值，那么这必然是一种本末倒置。“无物为真！一切皆允许！”当尼采这样表达关于生命解释世界的思想时，他为我们展现的就是生命对世界的多元化的、多样性的解释。一切都是解释，这构成了一个没有“原文”(text)的世界。

一

如果“认识论”被“情感的视角理论”取代，那么真理就不可能被当成是最高的价值了。真理变成了“真理意志”，而“真理意志”又是权力意志，不是为了追求“真理”，而是追求“权力”。权力意志是生命的第一个文本。认识作为权力意志其实不是为了追求真理，因为存在是流，“物自体”是不存在的，或者说是无法确定的。真实都是相对于视角而言的，但是视角也只是“持以为真”，这里已经是

一种症候了。毕竟每一个冲动都有其视角,是从生命视角看(解释)世界,表达情感,世界也就是显现给这些视角的样子。权力意志是标志着这些情感冲动的一个词,所以世界就是这些情感冲动即权力意志做出的解释。这样看来,我们并不是在认识世界,而是解释世界,我们可以再次引用尼采手稿中的这段话:“认识是什么?——‘解释’,置入意义,——而不是说明(在大多数场合,是对一个已经变得不可理解、现在仅仅是符号的旧解释做出新的解释)。”(WP:604)

首先,尼采认为世界是无限可解释的。解释可以多种多样,各种(视角)解释之间是竞争和斗争的关系,但是都是对世界的解释,这个过程是无限的:“我们若是以自己的这个角落为出发点,命令别人只能从这个角落获得观察的视角,我想,我们至今还离这种骄横远着呢。对我们来说,世界再次变得‘无穷无尽’了,所以,我们也不能排斥这个可能性,即世界本身也包括对它的解释的无穷性。”(GS:374;KSA 3,S.627)不仅人类对照面之物进行解释,就是其他生命也是解释类型。当然,解释都是来自视角,也就是说是生命保存的条件。如果说世界是“从内部看”的世界,那么这个世界就是解释的世界,它是根据它的“智力特征”被理解的,这个世界被尼采称为权力意志。权力意志的世界就是一个解释的世界。“世界是可以无限解释的:每种解释都是生长或衰落的象征。//一元性(一元论)是懒惰的需要:解释的多元性是力量的标志。世界不想否认它的令人不安的、谜一样的性质。”(WP:600)所以,解释就是作为权力意志的生命的自我展现。在这里,尼采还是将解释世界与他所谓的生命类型学关联在一起。如果说一切皆是解释,那么有的解释健康的生命类型和犯病的、衰败的生命类型所做出的解释肯定有差异。

其次,谁在解释?——权力意志。“解释本身作为强力意志的一种形式,为作为一种情感冲动的此在(但不是作为‘存在’而是作为过程、生成)所拥有。”(WP:556)尼采反对为解释设置一个主体,“你们说,‘一切都是主观的’:但是这已经是解释了。‘主体’绝非实有的东西,而是虚构出来的、安插进来的东西。——最后,在解释的背后再放上一个解释者,这是否必要呢?甚至这也是发明和假设

了”(WP:481)。我们可以这样说,解释是力(情感冲动)做出的,每一个冲动都有自身的视角,解释是视角估价。解释是情感冲动的此在做出的,当然也就是权力意志的自我表达。存在的仅仅是解释,那么对于任何“主体”和“实体”的虚构,事实上是对解释的掩盖,要是以此为认识、知识和真理的基础,就是一种虚假的目光了,或者尼采说的“不诚实的视角”,这是道德视角为了保存生命而对世界做出的扭曲的估价。

再次,解释是“主宰”和“征服”。“权力意志的解释(当一个器官构建出来的时候,解释的问题就产生了):它划定界限,确定强度和权力的变化。仅仅权力的变化还不能有这样的自我感觉:必须出现想要增长的物和由此物来解释其他想要增长的物的价值。因此才平等——事实上,解释本身乃是用于主宰某物的手段(有机过程始终以解释为前提)。”(WP:643)在《道德的谱系》中,尼采认为在有机世界中发生的一切都是“征服”和“主宰”,这是不断变换的解释,不断更正的解释。一个“物”,一个机构,一种风俗的全部历史,就是不断地重新解释和更正的持续的链条(GM,Ⅱ:12;KSA5,S. 313-314)。其实,这里表达的思想是,解释不仅是一种理论,而且还是一种活动方式。也就是说,尼采把解释看成了任何有机过程的前提,这就是权力意志,通过它,我们所熟悉的世界就呈现了出来。

最后,价值和意义都是权力意志创造的。“一切意义都是权力意志。”(WP:590)在尼采看来,所有的“目的”、“目标”和“意义”仅仅是内在于所有的事件中的意志的表现形式和变形:权力意志。权力意志拥有目的、目标和意图,意愿是普遍的,同时意愿成为较强大的,意愿增长——此外,意愿还是达到这些的手段。在所有的行为和意愿中的最普遍和最基本的本能正是由于这个原因仍然不为人所知,也最隐蔽,因为实际上我们总是顺从其指令,因为我们是这种指令。“世界的价值存在于我们的解释中(也许在别的什么地方,可能有不同于纯粹人类解释的其他解释);迄今为止的解释都是视角的估价,我们凭借它在生命中,即在求强力、求生长的意志中自我保存;人的每一提高都导致对较狭隘的解释的克服;每一达到的强化和力的扩展都开辟了新的视角,唤起了对新的地平线的信念,

——这些论点贯穿于我的著作。这个与我们有些关系的世界是虚假的,也就是说,不是事实,而是虚构,是给观察的可怜结果划个圆圈;它,'在流动中',是生成的东西,是一个不断重新推移自身的谬误,这谬误未尝接近过真理:因为——'真理'并不存在。"(WP:616)

解释都是视角估价,但是解释之间也是不断克服的过程,或者说视角也是不断变化的,这是权力意志的特征,权力意志的自我克服。认识如果不是一种懒惰行为的话,就是权力意志的不断变化和扩展。这个过程是无穷的,寻找一个认识的阿基米德点(如笛卡尔的"我思")就是一种懒惰。在这样的情况下真理也是这种懒惰:"真理是什么?——懒惰;一种令人满意的假说:精神力量的最小消耗,等等。"(WP:537)尼采的意思是,我们的解释不是固定不变的,不断变化的解释也为我们不断地开辟了新的地平线,但是为了这种新的创造就必须克服狭隘的视角的解释。世界总的特征是流动的、生成的,"真理"是不存在的,它只是出现在我们为了生命的保存(群体利益)而对"真理"的信仰,我们确定"真"与"假"是属于我们古老的交往的一种约定和责任,这是一种流传久远的谬误。真正的真理是什么,或许我们并不关心。而人们"求真意志"乃是权力意志,它不应该有自己的极限。"无物为真!一切皆允许!"就是这个道理。尽管真理并不存在,但是就"认识"这个词有意义而言,世界是可知的。也就是说,它是可以解释的,在它的后面没有意义,它有无数的意义。很清楚,尼采反对认识从世界的背后寻找"真"、"善"、"美"的论说,即反对形而上学话语在世界背后寻找"原文"。如果认识还是有意义的,那么它必然是我们解释世界的一种形式。是我们使世界变得可以认识,就如同我们把事物藏起来,然后又去找出一样。"人最终在事物中找出的,无非是他自己塞入其中的东西。"(WP:606)

二

虽然"上帝死了"标志着一个最高的价值的陨落和虚无主义的真正的降临,但是我们却仍然生活在上帝所投下的阴影中,也就是仍然处在虚无主义的环境中。是积极地肯定我们的生存还是消极

地对待之是我们当下的一个重要的课题。尼采给出了“积极的虚无主义”和“消极的虚无主义”两种基本态度：前者肯定我们的生存，是力量增强的标志；后者是悲观主义，认为生存没有意义，是力量虚弱的表现。就如同对待永恒轮回一样，消极主义者看到的是“最大的重负”（GS：341；KSA 3，S. 570）。因为一切皆轮回，一切都是一样，根本没有什么新鲜事物和意义存在。而积极态度的人（比如尼采的查拉图斯特拉）把永恒轮回看成对人来说“最高的肯定公式”（EH，Zarathustra，1；KSA 6，S. 335），认为轮回是值得企求的，这是生命的永恒之环，它就是生命的永恒意义：“这就是生命？好吧！再来一次！”（Z，Ⅲ：2；KSA 4，S. 203）

所以，尼采的查拉图斯特拉的教导就是：在虚无主义的时期，我们应当积蓄力量，克服消极的虚无主义，自我康复。因此，对于上帝之死的问题，这可能也是我们欢乐的含义：“我们这些哲学家和‘自由精神’一听说‘旧上帝已死’的消息，就顿时感觉周身被新的朝晖照亮了，我们的心倾泻着感激、惊诧、预想和期待的洪流。终于，我们的视野再度排除遮拦，尽管这视野还不十分明亮；我们的航船再度启航，直面重重危险；我们再度在知识的领域中冒险：我们的海洋再度敞开胸怀，如此‘开放的海洋’堪称史无前例。”（GS：343；KSA 3，S. 574）

尼采声称在知识的领域中“再度冒险”，就是要扩大我们的视域，不是在认识、知识和真理中确立一个“旧上帝”，这种新的视域就是“无物为真！一切皆允许！”，就是他的“情感的视角理论”，就是赋予世界新的意义，开拓我们的视野。做解释类型的人，而不是认识类型的人。“对于某一自然规律的整体的发现和认识，也就是说，对于某一自然规律的证明（如引力的证明或光和声音的反射的证明）与对于该规律的解释是完全不同的两回事，需要完全不同的心智。同样，那些认识和展示人类的道德规律和习惯的道德家——一些具有灵敏的眼睛、耳朵和鼻子的人——与那些解释这些道德规律和习惯的道德家也是完全不同类型的两种人。后者首先必须是创造性的，并且拥有不受敏感和知识束缚的想象力。”（D：428；KSA 3，S. 264）

在这里，尼采把认识类型的人与解释类型的人进行了区分，这也是两种不同的道德类型。按照他的“情感的视角理论取代‘认识论’”，他明显倾向于解释的类型，这是自由精神的体现，即为知识“再度去冒险”。我们再把这样的内容与《快乐的科学》中的“我们新的‘无限’”关联起来：一方面，我们的任何解释都是从自身的视角出发，真正的存在（生成）可能是无法解释的，甚至我们想知道别的智力的状况，可能就是一种无望的好奇心了；另一方面，我们要是从自己的视角出发，命令别人只能从这个视角来观察和认识，这只能说明我们自身的骄横，但是却并不成功。所以，世界是无限的，对它的解释也是无限的：“啊，未知事物里包括多少无神论的解释呀，又包括多少荒谬、愚昧、走火入魔的解释呀！而我们那符合人性的、太符合人性的解释才是我们所熟悉的啊。”（GS：374；KSA3，S. 327）从这种无限的解释的思想，我们可以看出一种多元论，道德的强制的视角虽然至今仍然起作用，但是它无法成功地压制其他的视角所做出的解释。这个世界不仅仅只有人类一种生物，其他生物可能对世界还有我们无法理解的解释，大概它们也同样以为自己就是世界的主人呢。

“无物为真！一切皆允许！”标明的就是这种情感的解释力，这是给生成打上存在的烙印的权力意志，赋予存在价值，不是保存生命，而是为了生命的提高。我们看到，在《超善恶》中，尼采反对存在着“原文”的说法，他同样把一切都看成是解释，自然规律也是一种解释，不是原文（BGE：22；KSA 5，S. 37）。连被人们普遍认为最能反映真理的科学也都是解释：“你们以为对世界的解释只有一种是正确的，你们也是以这种解释指导科学研究的，而这种解释仅仅靠计数、计算、称量、观察和触摸，这种方式即使不称为思想病态和愚蠢，那也是太笨拙和天真了。”（GS：373；KSA 3，S. 625）“物理学也只是一种对世界的解释。”（BGE：14；KSA 5，S. 28）他还批判了实证主义关于“事实”的说法，他认为没有这种所谓的“事实”，而只有解释。一切都是解释，“原文”不存在。很明显，尼采的解释思想反对任何对真理的主张，因为一切都是解释，没有完全正确的解释，解释属于不断自身推移的“谬误”。

“无物为真！一切皆允许！”并非说每一种解释都同样好，解释也要区分不同的类型，这当然就是不同的生存方式的反映。强者类型代表的自由精神的解释与弱者类型的解释就完全不同，甚至彼此对立。从这个方面来看，尼采虽然承认一切都是解释，但是他并不是一个相对主义者，也就是并没有说每一个解释都是真实的。解释有倾向于权力意志的，当然也有对权力意志掩饰的。前者是一种认识上的诚实，后者则是一种虚伪。对于前者来说，后者就是不诚实的目光，虚弱的类型；对于后者来说，前者也是要被否定的。这两种类型的解释之间是互相竞争与斗争的关系，有人认为尼采这里给出了一种真理政治[①]。的确，尼采反对把两者混淆，他想从最细小的现象上发现这两个对立方面，把上升的东西与下降的东西区分开来，把生长的东西与衰败的东西区分开，拉开距离，这里要表明的就是存在于估价之间的斗争和游戏。正如我们考察他的视角主义的实质所见，尼采并没有置身于这场斗争之外，他的思想明显倾向于自由精神的一面。

第四节　视角主义的自我指涉问题

视角主义标志着尼采的解释世界的思想，一切都是解释。“无物为真！一切皆允许！”虽然一切都是解释，但是并不是说每一个解释都同样好，同样真实有效。所以，视角主义不是相对主义，因为尼采显然对不同类型的解释进行了区分，也就是说他仍然认为有好的解释，也有坏的解释。我们说，他的这种评价标准不是形而上学上对价值区分的翻版，而是他对于生命创造力的一种自觉，他把价值与生存问题关联在了一起。不存在两个世界，也没有所谓的“真实世界”，除了我们对它的信仰。我们只有一个世界，这是视角主义世界：世界显现给视角的样子乃是视角从自身条件出发对世界的解

---

① P. E. Glenn, “The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology”, *Political Research Quarterly*, 2004, pp. 575-583.

释,视角产生了相对性。那么,我们可能会这样问:视角主义是否也是一种视角呢?如果是,那么尼采的这种思想也可能有虚假性,是相对的,不是普遍性的真理,他的教导还有什么意义呢?这就是学术界关注的视角主义的自我指涉问题。视角主义的自我指涉问题最早是由丹图(A. Danto)教授提出,他认为尼采似乎也意识到了这个问题,就如同在《悲剧的诞生》中他所说的逻辑咬住自己的尾巴一样。但是,尼采并没有解决这个问题[①]。丹图提出了视角主义的自我指涉的矛盾以来,学术界谈到视角主义时也无法回避它了。特别是在英美哲学语境中,这个问题被广泛地讨论,至今仍然争议不断。

一

"情感的视角理论"把这个世界看成是视角的解释:不论是出自狭隘的视角,还是众多不同的情感(视角),都是解释。解释虽然都是权力意志,但是,倾向于权力意志与掩饰权力意志是不同的类型:前者认为世界是可以无限解释的,没有真理,只有解释;后者的解释却以普遍的真理的名义给出,但是殊不知它仍然是一种解释,表达一种想要认识世界的意志。这两种类型就是上文尼采所说的解释类型和认识类型的区别,这两种类型分别对应于两种不同类型的生存方式。之所以尼采说一切都是解释,是因为他认为没有真理,即使真理存在,我们也很少关心。从视角主义出发,我们不可能达到真理,只有想要认识真理的意志,没有真理和事实存在:"真理!巨人之狂想!与人们何干!"(PT:2)

事实上,尼采一直都为一种非道德主义的、非基督教的,甚至非人性的真理进行辩护,甚至科学真理在他看来也只是"不起眼的小小真理"(HH,Ⅰ:3;KSA 2,S. 25)。这反映的当然就是尼采对真理的非道德主义的态度,他坚持这种真理是存在的,但是我们并没有接触到这样的真理,这种真理只为像赫拉克利特、亚里士多德这样的自由的灵魂存在,而我们一般人也只有所谓的"真理感"或者"真

---

① A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 80.

理意志"而已。不过,这种情况也受到尼采的质疑,为什么是"真理意志"而不是追求幻觉、谬误和谎言呢?根据"情感的视角理论","真理意志"其实就是权力意志,艺术创造的活动才是我们根本性的活动,其他的都是这个活动派生的,或者说就是这个活动的次等形式。根据这种洞见,人们不是在追求真理,而是追求幻觉、谬误和谎言。

就此而言,克拉克(M. Clark)认为尼采关于真理的"伪造"(falsification)思想只是尼采前期思想的反映,在《论非道德意义上的谎言与真理》中这一点体现得尤其明显。比如,"真理就是被忘掉了幻觉的幻觉"(PT,4:1),"没有什么知识和真理的冲动,实际上只有真理信仰的冲动"(PT,4:10)。尼采后期(从《超善恶》开始)就不再坚持他前期的这种"伪造"思想了。原因在于,尼采前期受到康德主义的影响,仍然有着"事物本身"的概念,并且还认为它不可认识:事物本身是"无法接近也不可界定的 X"(PT,4:1)。到了后期,尼采干脆认为康德的"物自体"是纯粹的伪造,像"直接确定的东西"、"绝对的认识"一样在自身中包含着一个自相矛盾。克拉克就此认为,尼采此时成功地摆脱了他前期的"伪造"的思想,从而转向了对真理的辩护,这种真理就是视角主义的真理:首先,尼采那里存在着视角内部的符合论,即"最小意义上的真理符合论"。在视角内部,人们的信仰是真实可靠的,所以真理就是信仰。其次,在视角之间,也存在着真理的可能性,因为在尼采看来,视角之间是相互斗争的,但是也有互相妥协,缔结和约。这就说明了在两个相互冲突的视角之间可以存在着第三个视角,一个中立的视角。但是这种中立只是相对于两个相互冲突的视角而言的,不是总是中立的,所以视角之间是可通约的。再次,既然视角是可通约的,那么视角之间也可以进行比较,如果一个视角在视域范围上比另一个视角要更宽广的话,这个视角就可以说优越于另一个视角,不过这是从理性的标准来判断的。不同的信仰可能拥有不同的理性标准,那么同一种信仰就可能在理性的合意性上进行比较[1]。所以,在克拉克看

---

[1] M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 141.

来,尼采的真理观是成立的,这不因他对真理的反驳而被反驳。

我们提出对克拉克的批评:第一,尼采虽然把真理与信仰关联起来,他并没有把真理当成信仰,从他对非道德意义上的真理的辩护就能够看出来。真理作为信仰只是尼采所要表达的认识类型的人坚持的真理,尼采把真理看成是对人的勇敢程度的一种检验,"哪里缺少意志,哪里就急不可待地需要信仰"(GS:347;KSA 3,S. 582)。在这种情况下,人们对一种信仰可以反驳千百次,但是一旦需要它,就又可以说它是"真理"。像形而上学那样对确定性那样追求,就是这种软弱本性的体现,即无能于权力意志(解释),没有下命令的情感,这是意志的患病状态。而对于自由精神来说,思想就可以告别任何信仰,告别任何要求确定性的愿望,习惯于轻便的绳索和可能性来支撑自身,就是面临深渊也能够手舞足蹈,这是另一种类型的真理,这种真理就是敢于冒险,以试验的态度对待自身。

第二,视角之间虽然可以互相妥协并且缔结和约,但是力还在,冲动还在,这些力并没有消逝。我们可以用尼采的谱系学的方案来反驳克拉克。在《道德的谱系》中尼采认为,任何一个概念都有其历史,而且历史过程不断改变着这个概念的含义,比如"善"与"恶"的概念,在贵族那里只有"好"与"坏"与之相关,但是奴隶道德的出现就把"好"与"坏"的含义进行了不同的解释,这样就在社会上确定了惩罚和应受惩罚的意义,以此来保存群体的利益。这说明了任何一种状况和姿态都是一个长期的不断斗争的结果和表现,这里绝对没有固定不变的状况。所谓"中立的视角"一点也不中立,因为,一方面它也只是一种暂时的力的休息和喘息,会随时打破这种状况;另一方面它掩饰不住各种混乱的力的冲突,暂时一个力居于主宰并表现为某种状况是受到群力作用的表现。这时所谓的"中立"可能就是一种假象了。

第三,克拉克仍然从理性的标准上来比较视角之间孰优孰劣,这是与尼采的视角主义理论是不相符的。在尼采那里,理性的标准只是一个虚构的标准,就是把不可等同的东西等同化,它充其量也只是一个外在的标准。一方面,如果这种理性标准作为一个外在的标准来抹平内在冲突的意志和冲动的话,这本身就是一种症状了;

另一方面,尼采会赞同一种属于权力意志的理性,但是它也只是一种冲动而已,我们无论如何不能将其作为标准而无视其与其他冲动的关系。很明显,视角主义强调的是来自生物内在的情感和冲动的解释,不是从外部设置一个标准来限制这些情感和冲动。如果从内部的这些冲动上看,理性也绝对不能成为一种标准。这与尼采主张的"无物为真,一切皆允许"相矛盾。除非我们从道德估价上将其解释成为标准,但是这已经是某种生命症状了,即衰退的生命征兆。克拉克仍然从认识论上来解释尼采的真理观,虽然她也认为尼采否认真理符合论的倾向,但是她对视角主义的解释仍然从理性的标准上来诉诸,这可能就又回到被尼采反对的立场上去了,或者我们说她没有考虑权力意志的解释思想。因为尼采强调的"情感的视角理论"就是反对理性主义的处理问题的方式的,否则他就不会说什么"取代"的字眼了。

我们认为,尼采对真理的态度的模棱性必须与他所坚持的类型学、谱系学、症候学以及等级制关联起来。他为之辩护的真理是一种自由精神可当的真理,把谎言当成谎言,这种认识的诚实态度不是要求确定的真理,而是以试验的态度对待生命,自我展现,冒险地生活,创造属于自己的真理;他所批判的真理是人们把谎言当成的真理,也就是说把认识上的幻觉当成是实在,这是这种生命抓住的救命稻草,根本不是真理。视角主义要求考察认识、知识和真理的问题必须与生活方式结合起来,不同的生存方式拥有不同的真理标准。这并非说真理都是相对的,而是说,真理是与权力密切关联在一起的,真理展现的是权力斗争。道德估价确定的真理,其实是一种权力模式,就是把解释装扮成普遍的形式,把真理变成役使他人的工具,所以这种真理是不诚实的;非道德主义也有自身的真理,这是一种超越迄今为止的道德估价的真理,像赫拉克利特那样,把宇宙当成自我创造的游戏,即对存在的一种审美化的态度,不是道德的眼光,而且对世界和自身的视角都是诚实的。只有尼采的酒神才能具有这种目光,替生命中的可怕的、可疑的东西辩护。所以,对于道德类型的人确定的真理来说,非道德的类型的真理就是可怕的:"我们都害怕真理。"(EH, Clever,4;KSA 6,S. 287)其实,就是因为

前者不断地排挤、压迫、转变、控制后者才使我们所习惯的真理深入人心的。

二

前文中我们就说过，丹图、克拉克都坚持在尼采那里存在一种经验主义的、实用的真理：如果 p 起作用，p 就是真的；如果 q 不起作用，q 就不是真的；或者说，在尼采那里有一种“最小意义的真理符合论”，即真理在视角内部是成立的，即真理就是信仰。为了反对丹图和克拉克的观点，斯壮（T. Strong）、黑尔斯（S. Hales）和维尔松（R. Welshon）认为，在尼采那里，外在的实体（比如世界）与内在实体（比如灵魂）都不是真正的存在，而是我们从视角出发做出的解释，如果认识就是无条件地获得关于这些“实在”的知识的话，那么这种认识也是不存在的。认识中必然有主观因素的参与，知识中必然有“伪造”的成分，这是我们的生存幻觉使然。所以，尼采从视角主义出发必然反对真理问题，认识对于存在的假设就是一种“伪造”，没有这个对于存在的假设，认识就不再可能。比如，斯壮认为，尼采的视角主义的世界是一个“没有作者的文本”，是从内部看世界，从内部对世界进行的解释，这就是生命的视域，生命活着的事实，或者尼采说的对世界的“不公正”。这种“不公正”就是“伪造”的缘由，没有文本，只有解释，这是一切生命生存的条件[1]。

就此而言，法国的新尼采主义（以德勒兹、福柯、德里达等为代表）把尼采的文本看成是不确定的解释，与斯壮等人的看法有类似之处。我们以考夫芒为例，她的《尼采与隐喻》批判了种种对尼采的本体论的解释，认为尼采在解释之前并没有一个原文，他只有解释，这种解释就是权力意志的谱系学、症候学和等级制。也就是说，尼采的解释是与生命的类型关联在一起，有促进生命的解释，也有反对生命的解释，这反映的是一种生命的心理状况。尼采把政治术

---

[1] T. B. Strong, "Text and Pretext: Reflections of Perspectivism in Nietzsche", Daniel W. Conway with Peter S. Groff, *Nietzsche Critical Assessments*, Vol. III, London and New York: Routledge, 1998, pp. 340-352.

语应用到的心理学中，这反映的就是各种不同的解释的斗争与差异的状况。尼采并没有教导什么形而上学，他的权力意志不是给我们存在的真理，而是一种隐喻，它是一种关于解释的方法即本能的征兆，是健康或者疾病的征兆[①]。权力意志是关于解释的假设，所以它本身就是解释而非真理的断言。但是，我们不能贫乏地看待这个解释，因为尼采明显认为它高于其他解释或假设。不是因为它表征真理，而是因为它允诺生命的最大的丰富性。

从法国的新尼采主义对尼采的解读来看，他们主要反对海德格尔对尼采的解读策略。海德格尔仍然把尼采局限于传统形而上学的范畴中，在法国的新尼采主义这里，尼采的思想是不确定的解释，即"无物为真，一切皆允许"。所以，对于尼采的权力意志的解释，法国的新尼采主义者超出了海德格尔为尼采划定的范围，权力意志在法国哲学那里成为更为灵动的、多元性的、隐喻性的概念，绝不是形而上学的"基本构成"。福柯、德勒兹、德里达和考夫芒对尼采的解读循着一条谱系学的、类型学的、症候学的路线，突出了一个多元化的、游戏着的、有解构能力的尼采形象。从这个方面来看，法国的新尼采主义才真正地继承了尼采的思想。不过，我们也应该看到，法国的尼采主义对尼采的解读有时候走得太远。像德里达认为尼采的思想标志的就是不确定的解释，还把他的所有的文本都回溯到一句格言"我忘了带雨伞"，认为不存在真实的尼采，甚至也没有尼采作品的真相可言。即使尼采在进行内心独白时，"真理"也是多重的，并且这还只是他自己的"真理"。一个文本虽然从表面看来很浅显（"雨伞"），但是它并非一眼就能看穿，它的规律和游戏是潜藏起来的，这不是说它居于什么神秘之所，而是因为并不存在一个整体的尼采文本[②]。这就是德里达所理解的不确定性的尼采的形象。我们说，无论如何，他将尼采的价值重估的意义消解为一种文本游戏，这是我们所不能赞同的。

---

① S. Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, California: Stanford University Press, 1993, p. 94.

② J. Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, translated by B. Harlow. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 123-43.

还有处于两种倾向之间的状况，即认为尼采的视角主义是多元化的解释的思想，同时其中也有真理的蕴含。比如，内哈马斯认为，尼采的视角主义是这样一个命题：每种观点都是解释（P），如果（P）是真的，那么（P）就是一种解释。但是，从这个应用于（P）自身的情况可以看出，并非每一种观点都是解释。所以，尼采的视角主义表达的是，（P）可能为假，并不是说（P）一定是假[①]。黑尔斯和维尔松认为，尼采的视角主义不是一种"强视角主义"（每个陈述只在某一视角内为真，在另一视角内为假），这将导致绝对主义。相反，他们认为，尼采的视角主义是一种"弱视角主义"（至少有一个陈述，在某一个视角内为真，在另一个视角看来为假）。把"每一个"换成"至少有一个"，这样就可以把自身排除在外，视角主义就可以解决自我指涉的矛盾[②]。

在第二章我们就说过，如果在尼采这里还有什么可以作为他的真理的话，那就是他的权力意志概念。但是，我们不认同海德格尔对权力意志的解释，他将之看成主体哲学的顶峰肯定不是尼采的本义。权力意志虽然具有超视角的有效性，但是它无论如何不能仅仅作为一个基础原则。因为它不仅是一，同时还是多。所以，学界经常从不同类型的权力意志上来认识尼采的这个思想。海德格尔虽然看到了多，但是他却将多消解在一之中。权力意志的主体哲学原则就这样形成了。他的视角主义反对的就是这种超视角的形而上学原则。我们看他在自传中说的这段话："从我的来历看，我拥有超越所有地域、民族条件的视角的眼光。对我来说，做个'善良的欧洲人'从来不是困难的事。另一方面，我也许比现代的德国人，帝国时代的臣民更像德国人——我是最后一个反政治的德国人。"（EH，Wise，3；KSA 6，S. 267-268）这段话包含着两层意思：

一方面，尼采认为他能够超越所有地域、民族条件的眼光，甚至做一个"善良的欧洲人"不是问题。我们可以这样理解，尼采以自

① A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, 1985, p. 66.

② S. D. Hales and R. Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 33.

身的经历告诉我们，他可以感触各种不同的视角，具有超越于个别视角（比如道德视角）的眼光。这是尼采的自负吗？我们说不是。我们还必须结合他的权力意志概念进行分析。他的权力意志具有形而上学的原则。这一点毫无疑问。但是，我们认为，它并不是一种超视角的真理，而必须从多数来理解。通过一种价值等级制和两极化，尼采想要训练一种伟大的个人价值。这种个人不是近代主体哲学上的原子个人，而是一种整体的人的形象。他的"超人"目标就包含着这层意思（下一章我们还要继续讨论"超人"概念）。这种整体的人，就是能够感触不同视角的人。整体的人的视角不代表一个最终的视角，也不是一个唯一的视角。他是能够将不同类型的人的视角综合起来的形象。有了这个整体视域，尼采哲学走向了他所谓的肯定哲学，即他所谓的"爱命运"（amor fati）。尼采通过酒神视角所要展现的，其实就是这种整体的人的形象。但是，现有的人的形象都是人性的、太人性的。所以这种整体的人的形象与他的超人类型基本一致，它需要现有的人进行自我克服和自我超越。

另一方面，他作为"最后一个反政治的德国人"，其实表达了他的价值重估的使命。虽然他爱生命，甚至替弱小的生命辩护，但是，他也看到生命可以有更好的表现、更高的追求。在这方面，他的视角主义不是一个固定不变的真理。他的真理是另外一种含义。尼采的视角主义教导我们，我们估价任何东西都必然从自身的视角出发，通常的情况下，我们无法触及事物的本质和实在本身，也就是说，如果我们从自身出发来裁断实在问题就是一种自我反驳了：我们本身就是存在，对存在的任何判断也都属于存在。既然从认识上我们无法触及事物本身，视角主义的认识就是我们对世界的解释，这种解释就是生命的实践活动，即从一个中心出发（视角）对世界的一种特殊的行动方式、估价方式。所以，认识不是理论的，而是实践的，即视角对世界的解释，这种解释创造出生命的视域或地平线。在这层意义上，视角主义就是尼采的实践真理，这不是通常意义上理解的"真理"，真理不是存在那里需要传达的东西，而是要靠自己创造出来的东西："'真理'不是存在在那里、有待发现和揭示的东西，——而是有待创造的东西，用以充当一个过程以及一种征服意

志的名称,这种意志本质上是不会穷竭的。”(WP:552)

尼采不是作为真理的传声筒向我们说话,而是作为一个“引诱者”,诱导读者去自我实践,对自身的艺术家的存在的自觉,也就是重新找到自我,“我希望你们丢弃我去找到你们自己”(Z,Ⅰ:23;KSA 4,S. 101)。并且,尼采本人就是这种亲身实践的典型,这就是他为什么要把重估一切价值当成自己的责任的缘故。可以这样说,尼采的视角主义本身就要求一种实践,因为视角对世界的解释就是一种特殊的活动方式。视角主义不是什么绝对真理。当然这种实践不是一般意义上的马克思说的生产劳动,而是在更高的意义上对自身的超越,实现自我革新,不惧怕失败,勇敢地驶向远方。或许生产劳动只是一种低层次的实践,而尼采要求的是在更高程度上生命自身的超越。这当然不是趋向一个彼岸世界(仍然是人性的、太人性的),而是一种“酒神精神”的超越;不是为了生命保存,而是追求权力,提升生命。

总之,从视角主义关涉的两种基本的生命类型来看,强者类型的视角主义就是尼采所说的“情感的视角理论”,“解释类型”,“无物为真!一切皆允许!”倡导着一种亲身实践:解释(活动方式)肯定自身,并且肯定世界;弱者类型的视角主义乃是尼采所说的“认识类型”,追求“客观”、“无我”的绝对的认识和永恒不变的、普遍必然的真理,认识就是自我驳斥和自我否定,就如同他在《悲剧的诞生》中所说的逻辑最终咬住了自己的尾巴一样。当尼采说用“情感的视角理论取代‘认识论’”的时候,他教导我们的是要超越迄今为止的道德的视角及其评价方式,他为人类指出了“第一千零一个目标”(Z,Ⅰ:15;GW 13,S,71)。这可以说是一种新的(实践)真理,这个目标要求人类必须超越自身,超越道德,自我实践,自我创造。尼采为生命确立的目标是超人(übermenschen),意思就是“超 - 人”(über - menschen),即对历史的、现有人的超越,因为这些都还是人性的、太人性的。超人不是一个真实的理想,而是一种趋向和超越的运动。当尼采说要以超人为目标时,他指的就是人的自我克服和自我创造。

第五章　超越道德视角:悲剧性的酒神状态

我们最终把尼采的视角主义看成是对道德视角的超越,原因有以下几点:第一,他从权力意志对世界的解释或估价上使得两种相互对立的视角两极化,或者我们说他将主人道德(肯定自身的本能)和奴隶道德(否定自身的本能)两极化了。他这样做的目的很明确,就是站在非道德主义上来重新估价迄今为止占据统治地位的道德价值。用他的话说就是"颠倒视角"——重估一切价值,并以此作为自己的使命。在这方面,尼采哲学以自我实践的方式教导人找到自己,自我超越,自我创造。第二,两种视角的对立不是仅仅使两者进入斗争和游戏("生命反对生命"),也就是说不是如德里达等人所认为的那样,尼采只是进行着文本游戏,他是在斗争中提升生命。因为,只有在对立中才能展现权力意志,生命上升(追求权力)才有可能,"伟大的日午"是我们共同的庆典。这里关联着尼采对生命的积极的塑造,"积极的虚无主义",一种生命的"大经济学"。尼采对生命的积极的塑造方案,是在斗争中自我超越。第三,尼采要求确定生命的价值等级,这个价值等级要求一种悲剧性的酒神(狄俄尼索斯)状态。一方面,他反对迄今为止的道德视角及其估价体系,这是一种价值最低的评价体系;另一方面,他的非道德主义就是提升生命的价值,超越道德对(群体)生命的保存,生命的目标在于伟大的个人,在于自我超越,以超人为目标。悲剧性的酒神状态不仅看到前者的保存生命的作用,还看到了后者对于提升生命的更高的价值。为此,他重新将生成纳入到生命视域,替生命可怕、可疑的特征辩护。这种悲剧性的酒神精神,代表了尼采对生命的一种审美表达。上帝死了,生命由于自身的丰盈而要求自我超越,它

需要我们以一种审美态度来克服暂时的痛苦。

对道德视角的超越，其实意味着为生命解缚。诸如善与恶、罪与罚现象，都不是存在的“原文”，因为生成的世界是无辜的。它们从视角主义上看都是我们解释的结果，都属于解释现象。根据这个方面，尼采让我们看到了自然生命的高贵，看到权力意志的“真理”。这种视角主义让我们在上帝死了之后看到生命的新的自由：我们自身就是价值的创立者和意义的赋予者。每个人天生都是艺术家，他不是“为了艺术而艺术”，而是生活的“诗人”，自己生活的艺术家。我们可以在近处和远处设定视角，观察世界和我们自己。只有这样，才能体现生命的自由。尼采反对我们只从单一视角观察世界和我们自己，这种视角实际上乃是一种强制的需要，当然也是对“自由精神”的遏制。超越道德视角，生命会遇到可怕、可疑，甚至是恐怖的现象，即生命会有“痛苦”。但是，一种悲剧性的酒神状态，难道不是生命最深的“快乐”，难道不是一种对生命的肯定吗？

第一节　“颠倒视角”：重估一切价值

在对道德视角批判方面，尼采提出了自己的使命，即“颠倒视角”，也就是他所说的重估一切价值：一方面要破坏，对迄今为止的价值进行颠覆，打破旧的偶像和真理；另一方面，树立生命新的方向，即生命应当超越自身，以超人为目标。超人是对历史的、现有的人的超越，因为这些迄今为止的价值不是从最高程度上肯定生命，而只是保存了弱小的生命。其道德估价不能代表人类的方向，反而是生命衰败的征兆。所以，尼采以超人为目标，就是要塑造伟大的个人。这不是近代原子主义的个人，而是古典的、文艺复兴时期的那种个人类型，伟大的个人。对迄今为止的价值做出重新评价，就是把过去当成是真理（最高的价值）的价值“颠倒”过来，表明它不是最高的价值，而是派生的、次等的价值，这种重新评价的准则是“以肉体为指引”。

一

尼采在自传中有这样一段话："从病人的视角去看较健全的概念和价值，反过来，又从丰富的生命的充实和自信俯视颓废本能的隐秘的活动——在这里有我经历的长时间的训练，有我最真实的经验；在任何事情上，我都有此专长。现在，我知道如何并有此本事颠倒视角了：这也许就是为什么唯有我才能'重估一切价值'的首要原因。"（EH，Wise，1；KSA 6，S. 266）在这里，尼采谈到了"病人的视角"，他把这种视角看成欧洲迄今为止一直起作用的视角，或者说"邪恶的目光"，这是精神的消化不良症，它是违背营养条件的，是一文不值的理想主义。"病人的视角"违背了生命的视角主义条件，从外部建立统治生命的价值，使人成了服从的生物，不知道如何"下命令"。西方形而上学或柏拉图主义就是这种"病人的视角"，即一种病态的、虚弱的生命对世界的（道德）解释，道德估价。借用尼采的查拉图斯特拉的话说："你们想创造一个你们想对着下跪的世界：这是你们最后的希望和最后的陶醉。"（Z，Ⅱ：12；KSA 4，S. 146）

查拉图斯特拉要求的是自我超越：生命必得常常超越自己。那些高于生命的价值都不是自在地存在的："许多东西被生物评价为高于生命的；但是这却是权力意志做出的评价啊！"（Z，Ⅱ：12；KSA 4，S. 146）尼采反对叔本华提出的生命意志，他认为生命即是权力意志。不存在就不可能有意志，而生命存在为什么还追求生命呢？这是对权力的追求，不是对生命的追求："无论何地我找到生物，我便找到权力意志；便是在服从者的意志中，我也能找到做主人的意志。"（Z，Ⅱ：12；KSA 4，S. 146）从权力意志的明见上看，弱者的意志说服了弱者，使之服务于强者；同时这意志也想成为更弱者的主人，这是弱者不愿被剥夺的快乐。弱者屈服于强者，以取得统治更弱者的快乐；同样强者屈服于他的权力意志，而为权力冒着生命的危险。所以，冒险和以生命为赌注就是强者的牺牲。既然生命本身就是权力意志，那么任何行为都是权力意志的表现。既然估价都出自权力意志，那么对生命的否定的估价就是权力意志反对权力意志，即权

力意志的自我反驳、自我矛盾。迄今为止道德的评价就是生命不应当存在，因为这种道德估价反对本能和自然的生命。

在尼采看来，道德的估价对生命是一种诽谤，因为这使生命成为服从的生物，也就是说生命必然遵循一种外在的价值标准，像设置一个“上帝”的概念，这样就使生命处于无权的状态。这种估价可以说就是一种否定生命的估价。生命就是权力意志，任何估价都是权力意志做出的，所以估价应当肯定权力意志，而不是否定：否定权力意志就意味着否定生命。当然，尼采所谓道德估价还要区分不同的类型：不同类型的道德对应于不同类型的视角。“从本质上说，道德乃是超越个别人，或者甚至通过奴役他人而长久保存某种东西的手段。当然，自下而上的视角与自上而下的视角产生的结果是不同的。”（WP：730）“自上而下的视角”是发自生命自身的估价，这是“贵族道德”，“给予的道德”；“自下而上的视角”是从外部找到生命的价值标准的估价，这是尼采说的“奴隶道德”，“侏儒道德”。前者代表的是健康的视角，后者则代表了病态的视角。

重估一切价值要求扭转上述“病人的视角”所做出的估价，尼采给出了相反的估价。当然，他的非道德主义估价也是权力意志的估价，也是某种生命类型的表达。但是，它是强者的类型，不是虚弱的类型。非道德类型与道德类型，这两种类型的生命之间是互相敌对的，它们各自的估价方式也是对立的。从后者的立场上看，前者就是一种束缚：“当一种颓废类型的人爬上最高的类型的品级时，这只有牺牲它的相反的类型，即强大的和肯定生命的人的类型时，才有可能发生。当群畜放出最纯洁的美德的异彩时，那些出类拔萃的人必然会被贬低为恶人。假如说谎者不惜代价地为了视角的目的利用‘真理’这个词的话，真正诚实的人就会被贴上了最坏的名字的标签。”（EH，Destiny，5；KSA 6，S. 370）在这种情况下，要使强者类型的估价方式和生存能够实现，就必须与弱者类型的估价进行斗争，必须进行价值重估。

尼采经久酝酿而未完成的手稿按照他的计划就以“权力意志”为标题，而副标题则是“重估一切价值的尝试”。用他自己的话说：“重估一切价值——这即是我对人性的最高的自我认识行为的公

式，它已经成为我心中的精神和血肉了。”（EH, Destiny, 1; KSA 6, S. 365）在1888年写给塞德利茨（Seydlitz）的信中，他又说：“这就是我的公式——重估一切价值。”[①]他反对至今为止被人类所尊敬和热爱的所有东西。在他看来，过去人们把谎言称为真理，这是虚伪的表现，从他开始就把谎言当成是谎言，这是他的真理。旧的真理需要打破，必须用锤子来从事哲学，必须打破那些永恒的偶像，这就是他的著作《偶像的黄昏》的用意：偶像的黄昏标志着陈旧的真理行将灭亡。尼采要求把真理的判断抓在自己的手中，把价值重估看成是他自己的责任和命运。价值重估就是“颠倒视角”，也即对道德视角的颠倒，利用道德视角否定的东西（“经济学”），壮大非道德主义的力量。在非道德主义估价上，旧的柏拉图—基督教道德就不可能代表生命的价值。尼采不仅宣布“上帝死了”，而且还要求人们战胜“上帝的影子”，也就是对“现代观念”（现代科学、现代艺术、现代政治等）进行批判：“为了完成价值重估的任务，这需要比单个的人身上更多的能力——首要的是，需要对立的能力以避免混乱和相互毁坏；距离；不造成互相敌对的分离的艺术；不混合；不‘调和’；一种不同于混沌的非凡的多样性——这是先决条件，我的本能的长期的、秘密的工作和匠心。”（EH, Clever, 9; KSA 6, S. 294）由此可见，重估一切价值还需要拉开距离，不要混淆和调和，也就是在确定价值方面必须划出清晰的界限。

二

重估一切价值包含着两个层面的意思，即破坏和建设，而且只有首先进行破坏才能够进行建设：“真的，谁不得不创造善恶，便不得不进行破坏，先打碎价值。”（Z, Ⅱ: 12; KSA 4, S. 149）尼采把这两个方面看成是整个的生命的过程，善与恶是相互伴随的，不是像柏拉图—基督教道德那样为了善而否定恶。尼采的查拉图斯特拉看到的是这种同一性：最大的恶也是最大的善的一部分。

① *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, edited by Oscar Levy, Doubleday, Page & Company, 1921, p. 218.

首先,尼采从价值上来看待古今一切,也就是说,尼采把道德看成是一种估价体系,这与生命的条件密切相关。道德不是我们通常理解的要求于人的行为规范,而是一种对世界和他人的评价,这种评价与生命生存相关。柏拉图—基督教道德把超感性的世界("真实世界")看成是最高的价值,而感性世界则被看成价值较低或者没有价值("虚假世界")。这种道德视角就是要把价值对立起来,确定一个超感性—感性的价值等级。但是,在尼采看来,这种价值等级是违反自然的,因为"真实世界"实际上是虚构出来的,不是"自在的存在",不是最高的价值,而是次等的价值,它来自生命自身的艺术创造,是属于生命的冲动和情感的投射。毫无疑问,尼采在这里进行了价值上的颠倒,他认为自然的道德更有价值:"道德中的每一种自然主义,也就是每一种健康的道德,都是受生命的本能支配的——生命的任何要求都用'应该'和'不应该'的一定法则来贯彻,生命路上的任何障碍和敌对事物都依靠它来消除。相反,反自然的道德,也就是几乎每一种迄今为止被倡导、推崇、鼓吹的道德,都是反对生命的本能的,它们是对生命的本能的隐蔽的或公开的、肆无忌惮的谴责。而且它们声称'上帝洞察人心',它们否定生命的最深最高的欲望,把上帝当成生命的敌人……供上帝逗乐的圣人是地道的阉人……'上帝的疆域'在哪里开始,生命便在哪里结束。"(TI,5:4;KSA 6,S. 85)

其次,柏拉图—基督教道德估价体系其实就是说谎,并且把谎言当成是真理。这种说谎就是把虚构的东西当成是真实的存在,当成"实在",凡是被这种道德估价说成是真实的东西都是虚假的,这是这种道德估价的颠倒的眼光,或者说"不诚实的视角"。尼采把这种道德估价确定的真理看成就是谎言,原因在于他从"诚实的视角"来看待这种估价体系。他把诚实当成一种真正的美德,以此反对柏拉图—基督教道德的虚伪。在《曙光》中,诚实被尼采看成是正在成长的美德,诚实一词在苏格拉底或基督教的美德中是找不到的,它是我们最晚近的美德之一,还没有完全成熟,经常被人曲解和误认(D:456;KSA 3,S. 275)。尼采强调了四种美德:诚实、勇敢、宽大和优雅,他说:"诚实,对待我们自己和我们友好的人。"(D:556;

KSA 3,S. 325)可见,他用诚实来颠覆柏拉图—基督教道德的虚伪,这也是一种价值重估。“诚实的视角”看到的是价值的来源,是从近处看事物,从内部看世界。尼采认为道德的手段都是非道德的,逻辑起源于非逻辑,还有概念的隐喻冲动等,这些都说明了“诚实的视角”看到了生命的本能条件,看到了生命不竭的创造意志,即权力意志。所以,尼采提倡在认识、知识和真理问题上的诚实,就是看到生命的视角主义条件。真正的诚实的认识就是无限推进对事物的探索,甚至不是为了认识真理和获得知识:“对于真正的认识者来说,知识是无所谓的。”(HH,Ⅱ:98;KSA 2,S. 418)诚实就是勇于冒险和大胆尝试。

再次,为了对抗柏拉图—基督教道德估价体系,尼采用“上帝死了”宣布了它的终结。在上文中我们就分析过,“上帝死了”标志着“真实世界”最终变成了虚构故事,“真实世界”不再是价值的基础了,相反它是生命自身的虚构物。在“上帝死了”之后,我们处于虚无主义的门槛上,旧的价值已不可信,新的价值还没有建立起来,可以说这是一个过渡时期,一个中间期,“道德真空”。在这个各种因素都可能混杂的中间期,尼采要求我们勇敢地担起重估一切价值的重任。原因在于,虽然“上帝死了”,但是“上帝的阴影”还可能存在着,诸如“理性的权威”、“良知的权威”、“最大多数人的利益”等纷纷粉墨登场了。但是,就是在这个传统的价值权威动摇的时代,我们才为自己赢得了重估一切价值的使命,与“上帝的阴影”进行斗争,这就是《查拉图斯特拉如是说》中狮子的写照:“他要成为这最后的上帝的仇敌;他要与巨龙争胜。”(Z,Ⅰ:1;KSA 4,S. 26)这个时候,生命应当成为“自己的主宰”,而不是过去那样的“服从的生物”,没有一个来自生命外部的命令,而只有生命自身的命令,这是一种精神的转变,也是一种价值的颠倒,即从过去的“你应”(Du sollst; you should)向现在的“我要”(Ich will; I will)的转变。

又次,虽然重估一切价值包含着破坏,即作为非道德主义者,尼采必然是一个破坏者。他所要破坏的是柏拉图—基督教道德估价体系,因为它违反了生命的基本原则,违反了自然的道德。但是,道德作为症候学也仍然价值非凡。原因在于,这种评价体系保存了群

体的利益,它是群体生存的条件,没有这种道德的评价,我们的人类社会,我们现在的民族和国家等都是不可想象的。对于生命的保存上,道德估价是有价值的。但是,生命不是达尔文意义上的自我保存,生命的本质在于权力意志。有了这种对生命的新的认识,便有了尼采对生命的不同的评价。道德的评价无论如何都是价值最低,是“弱小的道德”、“侏儒道德”、“奴隶道德”,这是一种虚弱类型的生命的生存的要求:必须反对杰出的人、冒尖的人、强大的人,才能保证生存的安全;必须有确定性的东西;必须追求普遍性,这些都是弱者类型的人的生存条件,这些评价就是他们生存斗争的工具。但是,尼采的价值重估就是要拉开距离,比道德估价站得更高。因为道德估价体系是颓废者、虚弱者、无能于权力意志的人做出的评价。相反,尼采给出了对立类型的评价,即非道德主义估价,这直接就是针对道德类型的估价,拉开距离,而不是与之混淆和调和。在他看来,一种强者类型的人(古典的、高贵的、异教的类型)喜欢冒险和尝试,他们只服从自身的权力意志,不断地创造和解释,不追求任何确定性,而把偶然性当成是对自己的祝福。对于这种类型的人来说,他们的真理就是他们的生活,他们的生活也是他们的真理,这是尼采的自由精神的类型。

最后,尼采的重估一切价值还与他主张的生命的“经济学”(Ökonomie;economy)相应。在《偶像的黄昏》中,尼采指出,道德是一种特别的谬误,这是一种蜕化的特性,已经酿成了无穷的祸害。“我们另一种人,我们非道德主义者,相反为每种理解、领域、许可敞开了我们的心灵。我们不轻易否定,我们引以为荣的是做肯定者。我们越来越欣赏那种经济学,它需要并且善于利用被教士的神圣愚昧和病态的理性所抛弃的一切,欣赏那种生命法则中的经济学,它从伪君子、教士、有德者等丑类身上获取其利益——什么利益?——但我们本身,我们非道德主义者,就是这里的答案。”(TI,5:6;KSA 6. S. 86)

尼采的意思是,从道德类型的人身上获得关于生命前进的利益,因为被道德抛弃的对于非道德来说是有价值的东西。只有利用这些被抛弃的、有益的东西,才能使重估一切价值者积蓄力量,壮大

自己，为一种强大的生命类型做准备。"狄俄尼索斯 VS 十字架上的耶稣"，不仅表明了两个方面的截然对立，而且还表明了一种生命的"经济学"，这是重估一切价值所需要的。通过重估一切价值，生命的跨越才能够有实现的可能性，实现生命的"大经济学"："这种经济学为可怕的、恶的、可疑的东西辩护，而且不仅仅辩护。"（WP：852）可以看出，"大经济学"超出了迄今为止的生命的视域和地平线，拓展了生命的眼界和范围。这种拓展不仅在范围上超出了道德视角，而且在价值上也远远超过了保存的类型。这里，经济学虽然只是一种借用来的概念，但是尼采却通过它表达了自己价值重估的方案和策略。

三

重估一切价值也包括建设的方面，任何破坏者也是创造者。我们知道，尼采的非道德主义并不是不要道德，他是反对迄今为止的道德类型，他主张"贵族道德"、"给予的道德"、"主人道德"是为了与旧的道德类型对立，保持距离。人们通常把尼采的"超人"看成是尼采塑造了新人的理想，这也是查拉图斯特拉的核心的教导。但是，我们应当看到，"超人"绝不是像柏拉图—基督教道德所塑造的"善良的人"、"圣人"、"有德者"。而恰恰相反，尼采把这些人甚至看成了"末人"，与"超人"是对立的。尼采的"超人"的教导构成了他的重估一切价值的建设性的方面。我们可以从以下几个方面来认识：

第一，"超人"是对人的超出。"über"在德语中是"超出"的意思，这不是把"超人"看成一个实体，理想的目标。尼采通常用复数来表达这个概念，就是说明"超人"不是一个像"上帝"那样的理想，而是表明人只有超越自身才能体现自身的"神性"的一面，就像古希腊酒神一样。人本质上就是权力意志，不是为了生命的保存，而是为了生命的提高。这种对生命的提高就是把超越性的特征纳入生命的视域中，作为权力意志的生命必得超越自身，这是具有原动力的生命，出于自身的丰盈而意愿提高自身，超越自身。我们现有的人只是一个过渡，一个桥梁："人类之伟大处，在于它是一座桥而

不是一个目的。"(Z,I:4;KSA 4,S. 11)也就是说,"超人"应当具备历史的人和现有的人所不具备的那些特征,它是更善或更恶的类型:"随着人的每一次增长,他的其他方面也同步增长;最高等的人,如果这个概念是允许的,就是这样的人,他把生存的反面的特征强烈地展示为生命的光环和辩护词——普通人只代表了这种自然特征的一个小小的边角:当反面的因素和紧张状态的多样化(人的伟大的前提条件)开始增长时,这些人就立即走向毁灭。人必须变得更善和更恶,这就是我认为上述情况不可避免的公式。"(WP:881)

"超人"不是一个理想的目标,也不是历史的最终方向:"人应该一片接着一片地发展,这也许就是人发展的经济学。但是,这也不应该使人片刻忘记,真正的问题是综合性的人的产生;低等的人,绝大多数,仅仅是序幕和预演,从这个混合材料出来,完人才出现某处。里程碑式的人说明了人性至今前进的里程。它不是在单一的直线上前进;经常某种成功的类型又消失不见了(例如,用了过去三个世纪的整个努力,我们没有重新达到文艺复兴时期的人的水平,而文艺复兴时期的人又比古典时期的人低)。"(WP:881)

"超人"之超越的特征被尼采淋漓尽致地表达了出来,它不是一个实体和理想,不是直线上前进的目标,而是表明:人有更善的一面,也应当有更恶的一面。因为如果成为善,必然要求表现善的手段的恶的积聚和发展。道德的手段都是非道德的。所以,超人不是从现实中异化出去的类型——"上帝",而是说它本身就是现实,具备现实的一切可怕和疑问。超人是具有善与恶的两面的人,因而是全面的人、整体的人。

第二,"超人"类型是整体的人,伟大的个人,不是启蒙以来抽象的主体,原子式的个人。从群畜与个人比较起来,尼采当然倾向于后者。但是,他也看到,迄今为止,个人价值是很稀少的。因为,个人总是被群体价值约束着,真正伟大的个人是稀有的。"个人绝非自为的,不是一个原子,不是'链条中的一环',绝不仅仅是过去的遗传物,——他还是到他为止人的一条完整的路线本身……"(TI,5:33;KSA 6,S. 132)尼采从历史中看到了这种伟大的个人的类型,他经常谈论的是恺撒、拿破仑和歌德,他认为他们是他的"超

人"类型。比如他对歌德是这样认识的:他不是一个德国事件,而是一个欧洲事件。"他要的是整体;他反对理性、感性、情感、意志的相互隔绝(与歌德意见相反的康德,用一种最令人望而生畏的繁琐哲学鼓励这种隔绝);他训练自己完整地发展,他自我超越……歌德孕育了一个强健、具有高度文化修养、体态灵巧、有自制力、崇敬自己的人,这种人敢于把大自然的全部领域和财富赋予自身,他强健得足以承受这样的自由……这样一个解放的精神带着快乐的宿命置身于万物之中,置身于一种信仰:唯有个体被抛弃,在整体之中万物得到拯救和肯定……我用酒神的名词来命名它。"(TI,5:49;KSA 6,S. 151-152)

所以,尼采的"超人"不能从近代塑造的原子式的个人来认识,事实上他对启蒙持批判的态度,认为启蒙时代低于文艺复兴时代,而文艺复兴时代又低于古典时代,历史从这种人性的发展上价值越来越走低。伟大的个人,整体性的人,歌德类型的人,实属罕见。"最聪明的人也是最矛盾的人,他似乎有感触所有类型的人的触角——这也是他的伟大和谐的伟大事件——甚至在我们中间是稀有的偶然事件! 这属于一种行星运动。"(WP:259)"最聪明的人"不是掌握了很多知识,应事八面玲珑,而是那种"最矛盾的人",因为他纳入自身的东西太多,他的视域最宽,感触的东西也最丰富。但是,这种人绝不会很混乱。他是一个整体,在他这里体现了一种伟大的和谐的事件。这是人的广度,也是人的高度。

第三,"超人"是大地(Erde; earth)的意义。尼采把"超人"指向大地,表明了人愈是上升就愈是扎根于大地。任何意义都来自大地,来自肉身,来自"自己"(不是"我"),思想和感觉都是它的工具和玩具。人越是想超越自身,就越需要回到大地,因为一切都是本能的展演和升华,理性也不例外。所以,我们的自我超越,就是为了开启大地的意义,就是为了取悦于肉体,使肉体快乐和升华。历史上的所谓"善人"、"圣人"、"有德者",一方面离不开群众的(权力意志)的提升,这是这些人成名的外在条件;另一方面他们自身(权力意志)也是他们因之而得名的条件,是他们在追求权力。权力意志的根基就扎根于大地、肉体上,它是生命的本质所在。与其说我们

“爱上帝”,不如说我们更应该爱大地、爱肉身,因为爱灵魂而更爱肉身,因为这是我们创造力的源泉。上帝是我们创造出来的,我们怎么能够容忍它永恒存在并作为我们的“主人”呢?

“上帝死了”之后,说明了任何外在的命令对人来说不再是永恒有效的,现在人们应该忠实于大地,其实就是忠实于生命本身的命令,忠实于“自己”,这样才是对生命的肯定。“从前侮辱上帝是最大的亵渎;现在上帝死了,因而上帝之亵渎者也死了。现在最可怕的是亵渎大地,是把不可知之心看得比大地的意义更高啊!”(Z,1:3;KSA 4,S.9)尼采这里警惕我们的是,应当忠实于大地,不要奢谈超大地的希望,无论怎样,这都是对生命的施毒。人上升得越高,根就扎得越深。这说明了精神来自大地和肉身,没有后者,前者就不可能存在。后者是前者的源泉和动力。

第四,“超人”与“末人”相对。其实,没有“末人”,“超人”也就失去了意义。“末人”是颓废的类型,就是对肉体和大地蔑视的人,“超人”则是相反的类型。像迄今为止那些教士类型的人、禁欲主义者、“客观的人”、“纯粹的、无痛苦、无意愿的人”,都是这种“末人”类型。与之相对,尼采主张“超人”的诞生,就是使人们看到相反的价值和可能性,而这种可能性在历史上就有过一些典型,比如恺撒、拿破仑和歌德,尤其是拿破仑,尼采称他是超人和非人的类型。

“超人”与“末人”的对立还说明了这种状况:在历史过程中,互相敌对的力量总是存在的,就是这种斗争推动了人类社会的发展。《道德的谱系》中的“罗马人反对犹太人,犹太人反对罗马人”就表达了这种斗争不灭的状况。一种价值长期居于统治地位,并不表示相反的价值就不存在了,只不过是力量的强弱对比的不同罢了。而且这种斗争还会转移,比如从政治斗争转移到思想意识的领域中来。这就是为什么尼采一直坚持对立的原因。尽管他为多元论的思想进行辩护,但是他还是把这种多元论简化到两种互相敌对的力量的斗争。因为,只有在斗争中才能积蓄力量,提升重估一切价值的力量。这种对立不是道德视角所体现的那种对立,道德视角确立的对立就是使价值与生命的对立,是对生命的否定。而尼采注重的

对立则是从权力意志的角度主张的,这是一种区分,根据就是权力意志:"权力意志能够凭借反抗的力来表现自己;所以它追求着反抗它的东西——这是原生质的原始的趋势,它伸展伪足,感触着周围的环境。"(WP:656a)这样看来"超人"与"末人"的对立就是两种权力意志之间的对立,这是权力意志自身的表现。"超人"代表的是强者的权力意志,意愿着权力;"末人"则代表了弱者的权力意志,其实就是无能于权力,自身没有能力进行评价和解释,只能从信仰上来弥补意志的缺失,所以在"末人"这里只表现为"利他"的冲动而掩饰"利己"的一面。但是,"利他"也只是"利己"的一种表现,这就说明了这种视角的不诚实和自欺。

所以,我们把握尼采的"超人"的思想时一定不能把"超人"看成是"上帝"的替代物。他在自传中就对"超人"概念进行过解释,他认为"超人"与"现代"人、"善良"人、基督徒和其他的虚无主义者完全不同,超人不是"理想主义"的典型,尼采本人也不是达尔文主义者。他的"超人"表达的就是:"人身上一向被成为伟大的东西,在无边的远方,在人的下方。性情平静,轻快的步伐,无所不在的恣肆和放纵以及其他一切对查拉图斯特拉这类人来说比较典型的性格,向来无人梦想过,而这些东西乃是伟人的本质。"(EH, Zarathustra,6;KSA 6,S. 344)查拉图斯特拉虽然第一个创造了善恶的道德,但是他也是第一个认识到这种错误的人,他拥有诚实的态度,他比任何思想家都更真实,所以他能够成为世界上第一位"善良人的心理学家":他成为恶人的朋友。因为在他看来,道德的评价都是出于非道德的手段和方式,其实就是道德类型的人想要追求权力的表现。他们这种类型的人以"真理"的名义要求权力,那么,与之相反的类型(非道德类型)就会被贬低,甚至会失去自身的权力,于是也变成颓废者。最好的例子就是瓦格纳,他的音乐逐渐走上了取悦大众的立场上去,这是受到基督教道德影响的最好的例证。

第二节　狄俄尼索斯对生命的肯定

我们说,尼采的“颠倒视角”即重估一切价值虽然要求打破旧的偶像或者真理,但是在一定意义上他也对旧价值进行了有限度的辩护,毕竟旧价值保存了生命。不过,道德视角必定是否定生命的,通过否定生命来保存生命,牺牲强大的生命而保存弱小的生命。这无论如何都是一种狭隘的视角,是一种虚伪的表现。对生命的“诚实的视角”就是要看到生命的生生不息的生殖特征(比如古希腊人的生殖秘仪),看到生命的本质即权力意志,生命应当超越自身,追求权力是其目的。尼采的酒神状态的生存就是要求超越自身,甚至坦然赴死。所以,尼采主张的“诚实的视角”实际上是扩大了生命的视域和境域,使生命少了限制,更趋于自由。这种情形不是像柏拉图—基督教道德那样限制生命,而是对生命的肯定,即狄俄尼索斯的对生命的肯定,不仅肯定生命的过去,也肯定生命的现在和未来。对于旧的价值来说,尼采用一种价值等级制把它纳入这个范围之内,使生命看到更高的方向,使生命自然状态显得高贵。

一

重估一切价值是尼采的公式,也被他当成是责任和命运。人们一般情况下很容易把尼采的重估一切价值看成是对旧价值的破坏,打破旧的偶像和真理,宣布过去的一切价值都是谎言。在这个方面,尼采的解构主义者的形象被后现代主义所推崇。哈贝马斯把尼采看成是“后现代的转折点”:他放弃了对理性概念的修正,使启蒙辩证法变得不再可能。也就是说,尼采走向了理性的他者,即神话[①]。斯坦利·罗森把《查拉图斯特拉如是说》看成尼采的“大政治”(grosse Politik)的一个范例;柏拉图通过撰写《理想国》而在哲学的基础上建立了西欧的历史,但是尼采的《查拉图斯特拉如是

---

① 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社,2004 年,第 99 页。

说》却是为了摧毁一个西欧——一个由基督教蜕化变质的、在历史上已经日暮途穷的衰败的西欧,或者说是摧毁人民大众的柏拉图主义。但是,尼采摧毁了他要在现代的废墟上重建价值表的希望,即对新的婴儿的破坏,这是新的价值表的创造者,所以,尼采哲学的自我反驳是很明显的,这是他的进退两难的困境所在。罗森说:"《查拉图斯特拉如是说》既是一部革命的手册,又是其作者承认革命必定总是失败的自供状。"①

我们认为,即使尼采承认自己的新的价值表是不可能的,他也没有承认自己必然要误入歧途。在《旧榜与新榜》中,查拉图斯特拉就教导我们用意志来救赎过去,把"已如是"变成"我愿它如是",通过意志的救赎作用,改变人心中的碎片和谜,改变可怕的偶然。这就是说,任何前进都不得不返回到过去,找到过去的意义,不是为自己树立一个目标和理想,而是从当下的意志上来改造过去,所以,未来只能在永恒轮回中展现出来。这就是尼采的永恒轮回的意思,只有在轮回中才能发挥意欲的创造作用:"意欲解放人!因为意欲便是创造!我如是教人。唯一你们应当学习的,只是创造!"(Z,Ⅲ:12;KSA 4,S. 264)而这个意欲的顶峰就是"伟大的日午",它象征着生命的最饱满的时刻("胀大的乳房","张满的弓"),达到了这个极值,人间的一切都获得了祝福和恩泽。尼采肯定意欲,肯定生命的饱满状态,这使我们想到他的狄俄尼索斯即酒神状态。由于自身的充溢和饱满,随时都意欲牺牲自己,这是一种快乐的牺牲,像太阳一样,泽被万物。

> 我的第一个解决办法:酒神智慧。破坏最高贵的东西和看到它逐渐走向毁灭的快乐:实际上这是对将要到来之物和未来之物的快乐,它战胜了无论有多善的存在之物。酒神:临时等同于生命的原则(包括殉道者醉意)。
>
> 我的革新。——悲观主义的进一步发展:理智的悲观主义;批判道德,瓦解最后的安慰。衰败征象的知识:用幻觉遮住每个坚决的行为;文化孤立,它不公正却因此强大了。

---

① 罗森:《启蒙的面具》,吴淞江等译,辽宁教育出版社,2003 年,第 9 页。

> a. 我致力于反对个性的衰退和增长的软弱。我寻求新的中心。
>
> b. 认识到这种努力是不可能的。
>
> c. 于是，我继续前行在破坏的路上——在那里我发现为个人所用的新的力的资源。我们不得不是破坏者！——我觉察到这种破坏的状态，个人的本性可以从中完善起来，这以前从未有过——这种状态是生存的一种意象和孤立的例子。我坚持永恒轮回，反对普遍的分裂和不完整的残缺感。（WP:417）

尼采的这段话告诉我们，他不是执著于未来的理想，“这种努力是不可能的”，他只能“继续前行在破坏的路上”，通过“破坏”而积蓄力量，即他所说的“经济学”，用这种方法可以使个人完善起来。所谓“完善”乃是一种酒神智慧，一种饱满的精神，一种快乐的状态，一种醉意。尼采之所以要坚持永恒轮回，原因就在于能够在“破坏”的道路上，实现生命的利益：利用弱小的生命，成全强大的生命。这是对生命来说“最高的肯定公式”（Z, Zarathustra, 1; KSA 6, S. 335）。无法轮回就没有办法使生命积蓄力量，不回到过去就无法增强生命的意欲，发挥意欲的创造作用。目的论和机械论只会使生命的力量损耗，而不会增加力量。所以，尼采的永恒轮回思想要反对目的论和机械论，这些都是生命的力量的消耗，使生命衰退，这是生命下降的路线。

尼采把酒神和永恒轮回看成是一致的思想。因为，酒神是赫拉克利特意义上的肯定消逝和毁灭，肯定对立和战争，肯定生成，甚至坚决反对“存在”：“对破坏、变化和生成的意欲可能是充溢着的孕育未来的力量的表示（正如人们所知道的，我给他的名称是‘酒神’一词），但这也可以是对坏的建制者、无继承权的人和匮乏者的憎恨，这种憎恨破坏着，必定要破坏着，因为现存物甚至一切现存物、存在本身都激怒和挑拨着它。”（WP:846）酒神的充溢和饱满的状态就是自身最强的意欲，这种意欲美化一切，甚至是对恶的美化。愈是受到存在物的刺激，酒神状态愈是激发出相反的力量，因为对可怕的和可疑的事物的偏好是力量的象征。永恒轮回即万物的绝对的和无限重复的循环——查拉图斯特拉的学说，“最终也是赫拉

克利特所主张的学说"（EH，Tragedy，3；KSA 6，S. 313）。生命的"大经济学"就是对生命整体的肯定，强者与弱者，高贵者与小人，都要重新再来，一切都要轮回，因为只有在轮回中才能实现生命的强大，才能出现强大的生命，弱小的生命就是为了强大的生命的准备，而生命"伟大的日午"才能出现，在这一刻，存在的一切都被祝福了。

所以，《查拉图斯特拉如是说》绝不是什么罗森所说的失败的"自供状"，如果说这本书的革命性表现在精神从骆驼如何变成了狮子的话，即从"你应"变成了"我要"，但是创造新的价值，显然只靠狮子的力量是远远不够的："创造新的价值，——狮子亦不足以为此：但是为着新的创造而取得自由，——这正需要狮子的力量。"（Z，Ⅰ：1；KSA 4，S. 26）也就是说为了创造需要积蓄狮子的力量，进行否定和对抗骆驼的义务（精神的重负），但是掠夺的狮子还必须变成婴儿："婴儿是天真和遗忘，一个新的开始，一个游戏，一个自转的轮子，一个原始的动作，一个神圣的肯定。"（Z，Ⅰ：1；KSA 4，S. 27）可见，由狮子变成婴儿才是这个决定性的环节，即是对世界的肯定："精神现在有了它自己的意志；被遗弃的世界赢回了它自己的世界。"（Z，Ⅰ：1；KSA 4，S. 27）没有这种婴儿的对世界的肯定，就不会有新的开始。狮子的否定是必需的，但是婴儿的肯定是更为关键的，没有这种肯定，精神就不会有自身的意志，或者我们说负重的精神（骆驼）就不可能获得自我意识，人就无法实现自我克服。

二

上述精神的自我克服的一个成功的事例就是《查拉图斯特拉如是说》"幻象与谜"中年轻的牧人咬掉蛇头的比喻。这个事例就是，查拉图斯特拉看见一个年轻的牧者，喘着气，面部痉挛着，歪扯地扭动着身子，一条粗黑的蛇悬在他的口外。查拉图斯特想要帮这位牧人，但是他又觉得枉然，因为用手并不能从牧人的口中拽出那条黑蛇。于是，他就朝着那个年轻的牧人喊道："咬去它的头吧！咬吧！"牧者照着他的喊叫用力咬了，把蛇头吐出很远，自己也跳了起来。

对于查拉图斯特拉的这个“幻象与谜”,可以从精神的自我克服和自我康复上来解释,要克服的精神的重负就是尼采在《快乐的科学》中所说的永恒轮回的“最大的重负”,即一切都无意义,一切都是枉然。这就是恶魔对人说的话:“你现在和过去的生活,你将再次经历,并且无数次地再来;你生活中没有新的东西,每种痛苦、欢乐、思想、叹息,以及一切大大小小、无可言说的事情都会在你身上重现,所有一切都以同样的顺序和结果降临——甚至是树丛中的蜘蛛和月光,以及这样的时刻和我这个恶魔。”(GS:341;KSA 3,S. 570)听了恶魔的这段话,人们会有怎样的反应呢?是瘫倒在地还是不当一回事?不管怎样,对人来说,这都是一个“最大的重负”。因为这个思想包含了一种漠然无谓、徒劳无功的意思。一切逝去的都将重现,而且生活中根本就没有新的事物。对人来说,这个思想的重负恐怕是令人难以忍受的,至少在这里有考验人的意味。不仅如此,在《查拉图斯特拉》的有些章节,这种“重负”不仅让人难以忍受,而且还令人憎恶。在“卜者”一节里,“一切是空,一切相同,一切都完了”(Z,Ⅱ:19;KSA 4,S. 166)。这仿佛是一种无边的悲哀降临到人间。在“新愈者”一节,查拉图斯特拉自己也患了病:“最伟大的人也太渺小——对人类的憎恶,最渺小的人也永远循环——对一切存在的憎恶。”(Z,Ⅲ:13;KSA 4,S. 278)

如何要精神具有自身的意志呢?一方面,克服精神的重负要靠自身的力量,任何外在的帮助都无济于事。任何人也无法把蛇从年轻的牧人的口中拽出,必须由他自己咬掉蛇头。“最大的重负”要靠人自身的意志去克服。当牧人咬掉蛇头吐出去之后,牧人就克服了自己,他发生了变形。“他笑着!大地上任何人不曾如他一样地笑过。”另一方面,这种自我克服取决于一个时间的“瞬间”,就是用力一咬的当下。也就是说,时间的机械的无意义的过程是通过“瞬间”行为而被改变的。“瞬间”把过去和未来综合在当下的片刻,那么永恒就可以从“瞬间”来体验了。所以说,“瞬间”的意义也就是永恒:“反对永远不变的东西的价值(见于斯宾诺莎和笛卡尔的天真),最短暂易逝的价值,是生命蛇腹上迷人的金色闪光。”(WP:577)海德格尔认为尼采把永恒赋予了“瞬间”决断(日午),它是对

此在的基本要求，它只能在这个“瞬间”才能得到思考[①]。内哈马斯认为这个“瞬间”实现了“人与时间的和解”[②]，从而克服了人的怨恨的情绪，过去的意义通过将来的重要性而实现。所以，凯斯·安塞尔—皮尔逊（K. Ansell-Pearson）就认为，尼采思想的目的是“一种超越怨恨与复仇精神的政治学”[③]。不仅如此，尼采还把这种从“瞬间”体验的永恒看成是快乐的根本，是生命最深的本质，“快乐深于悲痛”，通过生命的永恒的快乐来克服生命暂时的痛苦，永恒轮回也因此转变了人的态度，也就是说把永恒轮回当成了快乐一样去体验替代了此前的“最大的重负”。

当然，我们也可以把这个比喻看成是尼采的虚无主义的自我克服。这不是从外部来克服虚无主义，而是虚无主义的自我克服：通过意志的救赎，或者说用“积极的虚无主义”来克服“消极的虚无主义”，就能够实现人的康复，摆脱精神的重负，从而成为创造的人，婴儿才能诞生。永恒轮回的自我康复也是虚无主义的自我康复，从“最大的重负”向“最高的肯定公式”的转变，就是虚无主义的自我康复的过程。不过，在这里，尼采的精神的自我克服使我们联想到黑格尔的精神现象学。那么，尼采所说的精神的自我克服与黑格尔的精神的运动有什么区别呢？我们说，黑格尔与尼采在这个方面是相同的，即精神能够意识到自身，即一种精神自决。他们都相信精神能够自我改变，这不需要外部施加任何影响。黑格尔把精神分成各个阶段并使精神本身对各个阶段具有自明的意识，尼采也把精神分成三个阶段并最终要实现这种自我觉醒。但是，无论如何，他们的不同是明显的：

第一，尼采的精神运动不是黑格尔的辩证法的形式，不是从正

---

① M. Heidegger, *Nietzsche* Ⅱ, translated by D. F. Krell, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 139.

② A. Nehamas, "The Eternal Recurrence", *Nietzsche Critical Assessments*, Vol. 2, editedby D. W. Conway with P. S. Groff, London and New York: Routledge, 1998, p. 261.

③ 凯斯·安塞尔-皮尔逊：《尼采反卢梭》，宗成河等译，华夏出版社，2005 年，第 211 页。

反矛盾的冲突中导出一个解决矛盾的合题,然后再有新的矛盾产生,再构成一个新一轮的解决矛盾。狮子(自由精神)似乎可以作为骆驼(负重的精神)的反题,但是第三阶段不是上述矛盾的结果,不是一个合题,而是在斗争中使精神逐渐产生了一种自己的意志,这种意志的产生是从狮子和骆驼的一种"距离感"上出现的,精神在斗争中慢慢地强大起来,这是一种不断刺激和强化的过程,也是一个自我积蓄力量的过程,或者尼采所说的"经济学"。"伟大的日午"与"超人"就出现在这种过程中。也就是说,尼采的"婴儿"只能出现在狮子和骆驼对立和斗争的过程中,它不是一个矛盾和对立的解决,而是只有依靠斗争才壮大自身,所以"婴儿"必须伴随着斗争才能产生和成长起来。而斗争也不是黑格尔的主奴辩证法的形式,不是为了"承认"而斗争,而是在"距离感"的斗争中保持张力,目的是增强力量,追求权力,展现权力意志。

第二,尼采的永恒轮回要求的是差异的轮回,不是历史目的论。黑格尔使精神运动起来,并且能够有自我意识,最终精神在某处(普鲁士国家)找到最终的实现的可能性。而尼采的永恒轮回不是历史目的论,它是说每一个前进都必须回到过去,它要求每一个瞬间都有意义,都得到"救赎"。所以,永恒轮回是着眼于现在的每一个瞬间,因为只有通过这个瞬间才能把过去的重要性体现出来。现在的这个点就是意志的作用,它的最高的状态就是"伟大的日午"。时间的意义在于当下的决断,不是历史达到一个必然的过程和结果。从这里可以看出尼采对对立和差异的强调,因为没有对立和差异,就不可能产生伟大的力量,力量是从刺激中产生的,权力意志就是靠相反的力来壮大自己的。而黑格尔本质上仍然是追求统一性,即通过一个历史结果来聚拢各种矛盾,使一种普遍化的精神最终实现其调和和统一的本质。

第三,我们可以接受德勒兹的看法,若是黑格尔的辩证法在普遍与特殊、个体与一般之间进行概念的转换的话,那么这似乎没有触及尼采的解释思想。也就是说,黑格尔的一整套方案在尼采那里可能就是症候了:"辩证法甚至没有哪怕蜻蜓点水般地触到解释的

表层，从来没有超出症候的领域。"[1]这就是说，在尼采那里，黑格尔的概念都是未经解释的，他的辩证法省略了重要的中间阶段："它并未意识到力、力的性质和力之间的关系的起源的真正原理；它仅仅知道这个以抽象而来的症候的原理的颠倒形象。"[2]从生命症候上，将虚假的运动当成了事物的创始原理，只保留了原理颠倒的形象，黑格尔的整个辩证法就在这种虚构中运作。相反，尼采必然反对辩证法：它误解了意义。因为它不知道占有现象的力的性质；它误解了"本质"，因为它不知道各种力及其关系的真正原理；它误解了变化和转化，因为它满足于抽象、虚假的术语的置换。

三

让我们再看尼采的狄俄尼索斯对世界的态度。前面谈到精神到达第三个阶段即婴儿阶段对世界的神圣的肯定，这个婴儿肯定的世界是赫拉克利特意义上的世界游戏，这是创造之游戏。这种游戏的状态通常被尼采用超越善恶来表达：存在是一种审美现象，不是道德现象。"只是作为审美现象，人世的生存才有充足的理由。"（BT，Self-criticism，5；KSA1，S. 17）这个世界就是"力的戏剧和力的波涛"，是力的奔流和急冲的大海，永恒变化着，永恒泛滥回流着，从最简单的形式到最复杂的形式，从最安静、最严紧、最冷酷的形式到最骚乱、最自我矛盾、最热烈的形式，然后又从丰富转为简单，从矛盾的戏剧转为和谐之乐，在这种过程和岁月的同一中自我肯定、自我祝福，好像它必然永恒地回转，好像生成不知餍足，不懂嫌恶，不知疲倦。这就是尼采的酒神世界，永恒地自我创造、自我毁坏，"超善恶"，没有目标，除非把循环之乐作为它的目标；没有意志，除非循环趋向自身的快乐意志。婴儿肯定的就是这个自由嬉戏的世界，自我创造和自我毁灭。世界是游戏的世界，那么生命也应当是游戏着的生命。因为这样才能担保生命的创造性和意义。所以，尼

---

① G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 157.

② Ibid.

采的永恒轮回的思想就是生命创造和生命毁灭的游戏，这个思想是对人来说“最高的肯定公式”。在写给歌德的诗句中尼采说：

> 专横的世界游戏
> 混合着存在和假象：——
> 永远傻里傻气地，
> 把我们也卷了进去！……①

从这个方面来看，如果我们要成为肯定的人，自我创造的人，就必须投入这个游戏当中，生命的本真的状态就应当是一种游戏状态，像沙滩上的孩子一样，堆起沙丘，又推倒重来。但是，我们应当具有孩子那样的认真态度来对待游戏。其实，对于我们来说，这种游戏的态度伴随了我们一生。“精神的眼睛借以练习自己的敏锐和深沉的那一切东西也许只是为了练习预备的场合，游戏的事情，孩子之物和孩子头脑的人的东西。”（BGE：57；KSA5，S. 75）像“上帝”和“罪”这些概念，也许有一天对于我们来说并不比孩子的玩具更重要，孩子有孩子的玩具，而老人也许需要的是另一个玩具。这说明了我们总是十足的孩子气，“一个永恒的孩子”（BGE：57；KSA5，S. 75）。所以，尼采把形而上学、道德、宗教、科学等都看成是这种艺术的形式，因为人天生就是一个艺术家：“形而上学，道德，宗教，科学，这一切在这本书中都仅仅被看成谎言的不同形式，人们借助于它们而相信生命。‘生命应当激起信心’，如此提出的任务是艰巨的。为了解决这个任务，人必须出自本性地是个骗子，无论他是什么，他总还必须是个艺术家。他的确是的。形而上学，宗教、道德、科学，这一切只是他追求艺术、追求谎言、逃避‘真理’、否定‘真理’的产物。人的这种用谎言战胜现实的能力，这种卓越的艺术能力，是人与一切存在物所共有的。他本身固然是现实、真理、自然的一分子，他又怎么会不是撒谎天才的一分子呢？”（WP：853）

基督教道德，例如上帝存在的真理，把艺术逐入了谎言的领域，也就是说将艺术否定、谴责和判决了。在这种敌视艺术的思想方式

---

① 尼采：《尼采诗选》，钱春绮译，漓江出版社，1986 年，第 114 页。

和估价方式的背后,尼采看到了敌视生命的东西,对生命的怨恨和复仇,因为全部生命都是建立在艺术的谎言之上。基督教一开始就是对生命的憎恶和厌倦,只不过这种情绪掩饰在一种"彼岸的"或"更好的"的生活的信仰之下罢了。基督教道德是求毁灭意志的最危险、最不祥的形式,至少是病入膏肓、疲惫不堪、情绪恶劣、枯竭贫乏的征兆。"生命本质上是非道德的东西"(BT, Self-criticism,5; KSA1,S. 18),在道德面前,生命是无权的,道德本身是一种否定生命的意志。所以,在尼采后来谈到"《悲剧的诞生》中的艺术"时说:"人们看到,在这本书中,悲观主义,我们更明确的表述叫虚无主义,是被看作'真理'的。但是,真理并非被看作最高的价值标准,更不用说最高的强力了。求假象、求幻想、求欺骗、求生成和变化(求客观的欺骗)的意志,在这里被看作比求真理、求实在、求存在的意志更深刻,更本原,'更形而上学',后者纯粹是求幻想的意志的一个形式。快乐同样被看得比痛苦更本原,痛苦是有条件的,只是求快乐的意志(求生成、变化、塑造的意志,即求创造的意志,不过在创造中也包括破坏)所产生的一种现象。设想一种对人生的肯定状态,其中同样不能排除最高痛苦,即悲剧性的酒神状态。"(WP:853)

尼采的"悲剧性的酒神状态"肯定的是生命的非道德的本质,即艺术的状态,"艺术——而不是道德——被看成是人所固有的形而上学的活动"(BT, Self-criticism,5; KSA1,S. 17)。这里也可以用他的"狄俄尼索斯 VS 十字架上的耶稣"来表达。酒神(艺术状态)反对耶稣(道德评价),但是,道德毕竟也是人的艺术活动的一种,道德的手段是应当肯定的,但是道德被当成事实,被作为一种估价体系来反对生命就是荒谬的。如果说酒神状态具有悲剧性的特征的话,那么,像道德的评价也是生命追求毁灭的意志的表现,只不过这里要克服的就是悲观主义,悲剧精神把痛苦看成是快乐的条件,因为快乐(生命的艺术状态)才是最根本的活动状态。悲剧精神包含着对悲观主义态度的一种扭转。在《查拉图斯特拉如是说》中,查拉图斯特拉把他的听众(国王、魔术士、退休的修士、学者等)聚集于他的洞府,他对他们依然虔诚(对着驴子敬拜),不仅没有生气,反而很欢喜,因为这种敬拜使他们有了欢笑,这种欢笑是值得肯

定的,表明了他们已经前进了一步。克服悲观主义就需要这种"欢笑",而查拉图斯特拉也发生了转变,他没有谴责这种(对着驴子敬拜)行为,反而加以肯定。同样是追求生命的毁灭意志,酒神精神和道德估价是两种不同的态度,前者出于生命的充溢和丰满,快乐地意愿自己的毁灭;而后者则是疲惫不堪的生命追求死亡的意志,这是生命悲观的状态,所以要用悲剧精神加以改造,查拉图斯特拉看到他的听众的"欢笑",表明了这种希望。

四

尼采的狄俄尼索斯即酒神状态是一种肯定的思想,这种肯定甚至在一定的程度上替过去辩护。因为在他看来,如果没有过去的道德视角,就不可能保存群体,道德就是为了群体的利益而意义非凡。也就是说,尼采总是把一种评价体系与一种类型的生命关联起来,估价就是为了生命保存。所以,他说道德的评价不是占有真理,或者说与真理对抗,而是一种类型的生命反对另一种类型的生命。不同类型的生命,其视角和评价方式都是不同的。既然为生命辩护,就要肯定这个生命的整体,生命的牺牲也是为了生命的生长的利益。这是尼采从古希腊人那里就看出的生命不息的特征,这也是他的悲剧性的酒神状态所要表达的内涵。对生命总体的肯定,尼采用"爱命运"(amor fati)来表达这个思想:

> 我的新的"肯定"之路。——哲学,迄今为止我所理解和经历的哲学,是对生存的最令人憎恶的和声名狼藉的方面的自愿的探索。从我长期从履冰涉漠的跋涉中获得的经验中,我学会了用另一种眼光看待迄今为止的哲学论证:哲学的秘史,我发现了它的伟大的名字的心理学。"精神要忍受多少真理,精神挑战了多少真理?"——对我来说这成了价值的标准。错误是胆怯——认识的每一次胜利都是勇敢的结果,严于律己的结果,自己保持清白的结果——我经验的这种试验哲学甚至预期了最基本的虚无主义的可能性;但是这并不是说它停止在否定、不、否定意志上。它也想跨越到反面上去——到酒神对世界的肯定上去,不打折扣,没有例外和挑选——它要求永恒循

> 环:——同种事物与牵连的同种逻辑和非逻辑的永恒循环。哲学家能够达到的最高状态:处在酒神与生存的姻亲关系中——我的这个公式就是 amor fati。
>
> 属于这种状态,察觉到不仅迄今为止对生存的否定的方面是必然的,而且还有其优点;不仅其优点的这些方面一直受到肯定(也许是其补偿或先决条件),而且就此方面而言,它们是生存的更有力的、更丰富的、更真实的方面,在这里生存的意志找到了更清楚的表达。
>
> 同样属于这种状态,鄙视迄今为止被肯定的生存的这个方面;要弄清这种评价的来源,对于生存的酒神价值标来说上述价值是多么渺小:我思索并察觉到究竟是什么东西在这里被肯定(一是痛苦者的本能;二是群畜的本能;三是大多数人反对优越者的本能——)。
>
> 因而我猜想,到何种程度上强者类型的人将必然思考人的提升和增大在另一个方向上发生:更高的存在,超越善与恶,超越那些无法否认其来源的在痛苦、群畜和大多数人范围内的那些价值——我在历史中寻求了这种相反的理想的雏形("异教的"、"古典的"、"贵族的"被新发现的和重新解释的概念)。(WP:1041)

尼采的这段话清楚地表达了他的"肯定"的思想,这种肯定甚至认为过去对生存的否定是必然的,因为这毕竟是一种生存意志的表达。只是在他看来,这种对生存的否定态度比起他的酒神对生命的肯定来说显得太渺小了。所以,尼采的"爱命运"的态度有这样两个维度:第一,肯定整体的生命,甚至认为生命的苦难(此前对生命的道德的评价)是必需的,因为生命的最根本的快乐要以这种痛苦为条件,这样才能实现生命的"大经济学"。从这个方面来看,我们通常理解的尼采是一个完全的"破坏者"就不够全面了。毫无疑问,他的破坏就是他的建设,因为只有从这种破坏中才能积蓄力量,实现意志的"救赎"。而且,在对旧价值的破坏上,尼采也在一定程度上为之辩护,这是生命必然经历的过程,没有过去,意志的"救赎"怎么可能呢?永恒轮回如何可能呢?这是整体的生命,不能进

行分割,人的上升也要以现在的样子为基础。

第二,肯定是一种有差异的肯定,弱小的生命与强大的生命一定要划分出界限,不能混淆。这其实就是尼采所主张的生命的等级制、类型学、症候学。对生命的肯定一定要区分等级,何者价值最高?何者价值最低?究竟属于哪一种类型?是健康的生命还是衰败的生命?这里一定要区分清楚。不仅要进行区分,而且尼采还反对将两种倾向混淆,使两种倾向之间的鸿沟越来越宽,因为这样才有利于生命的"大经济学"。这种有差异的肯定,实际上是一种对权力意志的有差异的考察。它再次说明了权力意志不仅是"一",而且是"多"。它虽然体现了形而上学的原则,但是却没有形而上学的实质。

尼采从权力意志上对生命进行等级划分的目的一方面是与他的重估一切价值相吻合,没有这种等级划分,生命价值的高与低就没有一个标准,而过去的那样的标准(道德估价)是从生命的外部对生命的命令,是违反生命的快乐原则的,而重估一切价值就是要"颠倒"道德的评价体系,这是一种非道德主义的"颠倒":把生命的创造活动看成是最根本的活动,是最高的价值,生命为自身立法。另一方面,他反对的是"现代"的种种观念,像民主、人人平等等,因为这些观念使生命的力量疲软,造成了"中间产物"的过分发展,造成了人的平均化。"人类的两种未来:(1)平庸的稳定增长;(2)清醒的差别,自我塑造。"(WP:953)等级制给我们这种清醒,如果不想平庸,不想成为"末人"的话,一定要有一种差别意识,进行自我塑造。差别就是力量的证明,这不是理想主义的自我欺骗和自我消耗。

因此,根据尼采对道德视角的"颠倒",他也教导我们这种哲学,即哲学应当能够使人发现自己的有限性,不去奢谈什么"实体"、"本质"、"物自体"之类的东西,因为如果我们将这些概念看成是真实存在,被看成最高价值,那么它们其实就是对人类自身的一种限制,使生命受苦。查拉图斯特拉这样教导:"别要求超于你能力之外的道德!别寻求你能力不及的事情!"(Z,Ⅳ:13;KSA 4,S. 369)哲学也应当给人以鼓舞(在尼采这里是"诱惑"),就是发现作

为有限的人的创造性和自由：与其把注意力集中于虚无的东西，不如加入生命自我创造的快乐的游戏，而成为一个生命的舞者："跳舞着超出你们自己！失败了又有什么相干！"（Z，Ⅳ：13；KSA 4，S. 373）

第三节　超越善与恶："我们新的'自由'"

尼采所说的"超善恶"，实际上打破了一个道德世界的图像，他将一个深不可测的艺术世界呈现在我们面前。这并非将两个世界简单地置换，而是将生命活动的一切现象包括道德估价都看成是生存"谎言"，即艺术形式。艺术是生命天生的、"形而上学的"活动。生命不仅仅像日神艺术那样构筑种种外观形式，而且还像酒神那样自我取消、自我破坏，体验一种与存在（生成）冥合的快乐，就如同加入酒神合唱队那样，以太一的极乐为目的。所以，尼采所说的"超善恶"，在两个方面为生命指出了新的"自由"：其一，后形而上学时代生命解释世界的自由，"无物为真！一切皆允许！"我们自身就是价值和意义的赋予者；其二，为我们诠释了自由的深度，肯定自我生成和破坏的生命之乐。

一

道德估价被尼采看成是一种对世界的解释，一种表层现象。他给予我们一个更为深邃的世界，即一个艺术世界。我们谈论的善与恶、罪与罚的问题，不过是一些表层现象。我们把尼采的整个的哲学立场看成是超越道德的视角：一方面，他考察道德的视角的各种生理—心理的起源，把这种条件与某种生命的类型（"善良的欧洲人"）关联起来，道德视角是为了保存群体，很长时间都是欧洲人、亚洲人、非洲人甚至全部地球上的人生存的条件；另一方面，对迄今为止的道德视角的"颠倒"，尼采大胆地主张一种非道德主义，除了与道德的视角拉开距离之外，还让像他那样追求自由精神的人看到未来的自我塑造的希望。从道德视角向非道德视角的上升，其实就

是生命的力量的上升，人的视域也被大大地拓宽了。尼采使我们看到了新的自由：

> 我们新的"自由"。——这是一种怎样的自由之感啊！我们的精神解放了，我们不再受任何"目的"体系的限制了。同样，事物的本质中也没有了"赏"与"罚"这些概念的位置了！同样，善与恶的行为也不能再称它们自身善或恶了，但是只有在保存某种人群类型的视角主义中才有善与恶的判断啊！同样，我们对快乐与痛苦的评价也不再有宇宙学的意义，更不用说形而上学的意义了！（——悲观主义，冯·哈特曼先生的悲观主义，声称要称量生存的快乐和痛苦，也只是武断地把快乐与痛苦禁锢在哥白尼以前的囹圄和视野中，如果这不是柏林人的笑料的话，肯定属于落后的东西和堕落的东西。）（WP:789）

很清楚，尼采的这段话表明他的反柏拉图主义或西方形而上学的立场。从他宣布"上帝死了"之后，一切旧价值都不再对人有任何的约束力了。因为像"目的"、"善"、"恶"、"赏"、"罚"等都不再是这个世界的"原文"。即它们既没有宇宙论的意义，也不具有形而上学的意义。从视角主义上看，它们只不过是某种生存类型的价值判断或估价。这说明，视角主义将一个形而上学世界终结了。"上帝死了"就标志着这种形而上学的终结。这种终结等于给生命解缚，生命不再受到尼采所谓的"一神论"的统治了，因为"一神论"乃是人类的停滞状态，即相信在类群中只有一个标准和规范，并将这一道德溶化在血液中。尼采说："创造诸神——多神论——的绝妙艺术和禀赋，乃是一种中介，通过它这种创造的冲动得以释放、纯化、完善和使自身高贵；因为本来这种不引人注意的冲动，就与固执、不顺从以及嫉妒相关。"（GS:143；KSA 3，S. 490）

尼采认为"上帝死了"之后，即"一神论"终结之后，生命冲动得到了释放，我们必须从这个方面来理解他的"自由精神"的概念。这种自由精神，首先是尼采哲学的自我克服。他的思想是对自己早期"疾病"（追随叔本华和瓦格纳）的"克服"，并重新获得了健康，他逐渐走向了"自我"，更加怀疑和蔑视，深深地独处。他开始意识到

自己的使命，这种使命就是要捍卫生命，抵制痛苦，做一个英勇的悲观主义者。这就是勇敢地面对生存的可怕的问题，不仅不害怕，而且还勇敢地面对敌手。所以，他将他的《人性的、太人性的》作为一本“献给自由精神的书”，用他的话说就是以一种健康的本能来克服浪漫主义，是一种“治疗之方”（HH，Ⅱ，Pre.）。这本书赶在伏尔泰逝世100周年纪念日发行。他将伏尔泰看成是一个像他自己一样的精神贵族。他赞扬伏尔泰是最后一位伟大的戏剧家，他通过希腊式的适中制服了他那多种形态的甚至和最伟大的悲剧式暴风雨不相上下的灵魂。他的这种做法，德国人没有人能达到。法国人比起德国人，天性中更接近希腊人（HH，I：221；KSA 2，S. 182）。

《人性的、太人性的》将“自由”看成是与“信仰”对立的概念（HH，I：225；KSA 2，S. 190）。可以看出，他将生命的自由看成是某种自我立法。从这个方面，人们可以将尼采看成是启蒙思想的继承者，他对伏尔泰的肯定就包含着这个方面。但是，尼采并没有把自由思想押宝在启蒙运动上。他对自由精神的理解与启蒙关于的人的解放思想虽然有着相同之处，但是他并不认同现代的自由观念。

在《超善恶》中，尼采专门探讨了“自由精神”。他认为，这个概念被欧洲和美洲滥用，成了一种很狭隘、很有限、很受束缚的精神类型，它与真正的自由精神的意图和本能相反。这种被错误命名的“自由精神”，带有现代的民主气味，即“平等主义”。从本质上看，它追求的是畜群的幸福，安全、无危险、舒适、方便，叫嚣“权利平等”、“同情一切受苦的人”，并把受苦的人看成是要消除的对象（BGE：44；KSA 5，S. 61）。尼采所谈论的“自由精神”与此截然不同。它是超善恶的类型。它追求的是自身的独立性，“最深刻的思想甚至仇恨形象和类似”（BGE：40；KSA 5，S. 57）。这是高贵的灵魂，“自上而下”的灵魂，甚至是“秘传的东西”。拥有这种精神就是敢于冒险，深入自己的恶之中去。自由精神对应于尼采所谓的“未来哲学家”，即“诱惑者”（BGE：42；KSA 5，S. 59）。自由精神就是一种新的尝试，一种诱惑。它诱使人们离开确定性的、理性的海岸，驶向不确定性的、非理性的奔腾不息的大海。所以，尼采并没有将自身陷入启蒙理性的观念中，他不像康德那样诉诸理性，而是将一

个权力意志的世界呈现在我们面前。

正是《超善恶》中关于“自由精神”这一部分，尼采将我们生存的这个世界看成是欲望和激情的世界，权力意志的世界，力的关系的世界。这个世界不可认识，因为它是绝对的生成，属于一个流动、变化的世界。我们的认识只是表达了权力意志，即想要认识的意志。如果有认识产生，那么必然是一种道德的虚构，这当然与生命的保存密切相关。但是，如果自由精神超越善与恶，不是以真理为目标，那么这就要求一种勇敢的品质，一种忍受非真理的勇敢：不要生命的稻草，而习惯于走在绳索上。

自由精神与道德是相对立的，尼采在他的《论道德的谱系》中，指出了两者的不同。他将迄今为止的道德即柏拉图—基督教道德，看成是一种奴隶道德类型。相反，做一个自由的人，一个独立自主的个人，就需要摆脱习俗和道德，他拥有一种真正的权力意志和自由意识，还有一种确确实实的人的成就感。他是一个“有权利做许诺”的人。他有自己的价值尺度：从自己的角度观察别人，并以此尊敬和蔑视别人。也就是说，他必然尊敬与他自己相同的人，他的许诺并非随便做出的。他必然能够对自己的许诺负起责任。当然，他蔑视的是那些巧言多变的骗子，那些虚弱而无能的轻浮者（GM，Ⅱ：2；KSA 5，S. 293-294）。这里，自由与许诺、自由与责任关联在一起。

在《偶像的黄昏》中，尼采再次谈到他的“自由观”。他反对现代的自由主义观念，认为自由主义机构一旦建立，就立刻不再是自由主义了，因为自由主义机构开始蚕食自由。这被尼采理解为损害权力意志，拉平山岳和沟壑，并将之标举为道德，这是畜群所需要的。所以，这种自由主义，使人类变成了畜群。尼采回答了什么是自由的问题：就是一个人有自己承担责任的意志；就是一个人坚守分离的距离；就是一个人准备为他的事业牺牲他人包括他自己。这说明自由与权力意志是基本一致的。尼采继续说，这种自由概念意味着男性本能、好战本能对其他本能的支配（例如“幸福”本能）。“自由人是战士。——对个人或民族，自由依据什么来衡量呢？它依据必须克服的阻力，依据保持在上端所付出的努力。自由人的最

高类型必须到最大阻力恒久地被克服的地方去寻找：离暴政咫尺之遥，紧挨着奴役的危险。”（TI,9:38;KSA 6,S. 139-140）紧接着在论歌德的段落中，尼采认为歌德代表了一种自由精神，他的酒神类型，他什么也不放弃，尽可能地容纳、吸收和占有。他要的是整体，反对理性、感性、情感、意志的相互隔绝（比如康德）。唯有个体被抛弃，在全之中万物才能得到拯救和肯定（TI,9:49;KSA 6,S. 151-152）。

由此可见，尼采所谓的自由精神，是与信仰（“一神论”）和道德（柏拉图—基督教道德）相对立的东西，他将之理解为他的权力意志的概念。自由关联着权力欲，权力的增长。所以，它必然要求克服阻力，保持在一个高的水平上。这种精神桀骜不驯，追求自我独立，只肯定同类的人，反对畜群价值。这种自由精神类型的人，做出许诺一定承担其责任，不是随便说说，也不是巧言多变的骗子。他是战士，他是酒神类型的整体的人，比如歌德。

二

从上述尼采发表的著作中，可以看出他对自由精神探讨的两个维度。第一个维度是他认为传统形而上学（“一神论”）终结之后，人的本能和冲动获得了释放。这种释放不是走向一种丛林生活，而是肯定生命冲动及其纯化、完善和高贵。他明显替一种自然主义进行辩护，但是这种自然主义既不是卢梭式的，也不是霍布斯式的，而是肯定了生命的艺术使命：只有作为审美现象，世界的存在才有正当理由。第二个维度就是，他不仅指出了生命的自我立法，摆脱了外在权威，而且指出了一种最强的权力意志类型，即他所谓的自由精神，这就是他的酒神精神类型。

根据前一个维度，尼采要求我们成为艺术家。或者说，他使我们自我认识和反思，我们就是生存艺术家。一些现象包括道德、科学、形而上学、道德、政治、（狭义上的）艺术等，都是生命的艺术创作。它们并没有揭示或认识到这个世界的“原文”，而是表达了一种视角主义的对世界的解释或估价。成为生存艺术家，意味着与过去的信仰和道德进行战斗。不要奢谈什么“理想主义”，因为那往往就是我们新的道德陷阱。现在是积蓄力量的时候，是“道德真

空”,是我们有勇气面对一切的时候。这种生命的自由状态,就如同艺术家那样主张多视角、多维度地观看世界。尼采的《快乐的科学》取自法国普罗旺斯语种的“gaya scienza”,它标志着歌手、骑士与自由精神三者的统一。一种普罗旺斯主义就是将道德踩在脚下。在这部书中,尼采要求我们要像艺术家学习。

艺术家可以教我们一种艺术,即如何从近处和远处观察自己。从远处观察自己,就可以摆脱身边的琐屑之事,以自己为“英雄”;从近处观察自己,就可能将最近、最微不足道的事情变得硕大无比,变成真实之物(GS:78;KSA 3,S. 434)。从一种艺术家的视角来看,无论如何我们看事物的视角都不是恒定不变的。“与事物拉开距离,直到看不见它们的程度,如果我们还想看到它们,我们的眼睛可以补看;或者变换角度观看,将之裁剪并放到框架中;或者使之部分地相互遮蔽,以便我们使用建筑上的透视法;或者用有色玻璃观看,在夕阳的余晖中观看,或者赋予事物一层不完全透明的表层。凡此种种,我们都应当向艺术家学习,并且争取在其他事情上比他们更聪明。因为这种微妙的力量通常随着艺术的中止和生活的开始而终止;但是我们想成为我们生活的诗人——首先是最细微、最日常的生活。”(GS:299; KSA 3,S. 538)这里,艺术家观察事物的不断变化的视角,体现了他的自由,这种自由可以用到我们的生存上。我们对待世界和自我,就如同艺术家观察事物那样,不受单一视角的局限。这可以说就是“上帝死了”之后,尼采为生命指出的一种新的自由,也就是摆脱信仰和道德的自由,一种非道德主义的自由。它不是现代抽象的个人主义,而是一种丰富的个人体验,能够运用众多不同的视角,能够感触众多不同的观点。在传统形而上学终结和真理受到质疑的时代,尼采为我们发现了艺术的使命。“我们有了艺术,依靠它们就不会毁于真理。”(WP:822)

尼采在虚无主义时代看到艺术比宗教、道德和哲学这些过去的颓废形式更能够激发生命,使生命陶醉。我们的科学、认识、道德、宗教、哲学等都陷入了某种非艺术状态:客观性、反映状态、意志被消除状态。它们使人变得枯竭、贫乏、苍白、痛苦,因而成为基督徒。但是,他也看到了艺术中的悲观主义。比如亚里士多德认为艺术是

对生命的净化，叔本华的艺术则让人听天由命。还有，现代艺术总表现为虚假的“强大”。比如，在浪漫主义中，多愁善感，这并非强大的标志，而是一种欠缺（WP：826）。尤其是，现代人还将艺术变成了某种施暴的艺术。“现代艺术是一种施暴的艺术。粗糙而强迫推行概念逻辑，题材被简化为公式，公式在施暴政。线条中包含着一种未开化的杂多，一种压倒一切的堆积，把感官弄得混乱不堪；色彩、题材和欲望的蛮横。例子：左拉，瓦格纳，在更高的精神层次上还有泰纳。因而便是逻辑、堆积和蛮横。”（WP：827）现代艺术也只是一种“伪币制造活动”（WP：824），它适应于现代精神的需要。人们将一种艺术的方法搬到另一种艺术中，将艺术的目的与知识、教会、种族、哲学等目的混为一谈，似是而非。这种现代的混杂并不是力量强大的表征，并不符合尼采所谓的自由精神。或者说，现代的自由观念是一种表面的、虚假的自由，它不理解自由的深度。要达到自由精神的高度，还需要最强的权力意志。这就是尼采为我们指出的自由的深度。

所以，自由的第二个维度就是将自由与权力意志概念关联起来，以反对现代的“伪币制造活动”。上文尼采就将他的自由精神、自由观与权力意志概念看成基本一致的思想。这不仅反映在他已出版的著作中，他的手稿中也持同样的看法。比如，他将“自由”看成是权力欲（WP：720）。自由是对阻力的克服：“阻力的程度必须持续地克服，以便保持在高端，这是自由的尺度，无论对自己还是对社会——被理解的自由，都是肯定的权力，权力意志。”（WP：770）他还说：“我的观点不是围绕自由的程度考虑的，这种自由被赋予个人、他人或所有人，而是围绕着权力的程度思考的，一个人或另一个人，应当向其他人或所有的人实施权力。这在某种程度上，也是自由的牺牲，甚至是奴役，准备了更高的类型出现的基础。”（WP：859）如果自由被看成是权力意志，那么自由就是以追求权力为目的，不是为了自我保存，而是为了自我提高。这种自我提高就是尼采所谓的自由。它是一种自我克服、自我超越。现代人的自由观念，尤其是“个人主义”，这种虚假的自由恰恰反映了畜群的价值（WP：786）。与此不同，尼采这样来定义自由：“只有生成的无辜才

给我们最大的勇气和最大的自由。”(WP:787)所以,自由必然超出自我中心,走向一个可怕、可疑的生成世界,走向酒神精神,肯定生成和破坏,反对一切存在概念。他批判叔本华说:“悲剧并不教人‘听天由命’……可怕可疑事物本身就已经体现着艺术家的权力本能和雄伟气魄,他不害怕它们……艺术从事着肯定。”(WP:821)

拥抱自然,尽管它的美带有可怕之处,因为这样才能成全伟大的人的概念。这种伟大的人乃是整体的人,歌德类型的人。但是,我们现在缺乏这样的伟大的整体的人。因为不同的力都是用来实现某个目标的,我们拥有的是多样化的人,虽然这是历史上不曾有的混沌,但是这却不是世界创造之前的混沌,而是创造之后的混沌,就是歌德也受到了这种多样化的人的影响,而不是奥林匹亚诸神的形象(WP:883)。我们可以看看尼采表达的这段话:

> 教导不过分适用于力量过剩的人——不是平庸之辈。节制和训练仅仅是高度的一个台阶:“金子般的本性”则站得更高。
>
> “你应”——在斯多葛学派那里,在基督教和阿拉伯的命令中,在康德的哲学中都是无条件地服从(至于是服从上级还是服从概念都是不重要的)。
>
> 比“你应”高一级的是“我要”(英雄人物);比“我要”站得更高的是:“我是”(希腊诸神)。
>
> 野蛮的神对节制之乐不感兴趣——它们既不简单,也不轻浮,更无节制。(WP:940)

所以,人若是有了“金子般的本性”,他就应当站得更高,这里的高度是自然意义上的生命,权力意志达到的高度,“高贵的自然”。更高的状态就是“我是”的状态,这是希腊诸神的自由,自由的游戏状态才是人的高贵性的体现。婴儿对世界的肯定也即是这个“我是”的状态,与世界合一,这是最高的幸福。或者说,它是一种生成的无辜思想。这种生成观能给予我们最大的勇气和最大的自由。对存在不作道德判断,将之看成既存在又隐藏、既生产又破坏的游戏,这是一种自由的最高状态,一种酒神精神可当的自由。

哲学传统只教人如果建立价值，如何将生成固化，这其实没有看到酒神的生成和破坏的精神，没有从这种破坏中体验生命的快乐。尼采在他的《查拉图斯特拉如是说》中说：

> 人啊！你要注意听！
> 深深的午夜在说甚？
> "我睡了，我睡了——，
> 我从深深的梦中觉醒：
> 世界很深，
> 比白昼想象的更深。
> 世界的痛苦很深——，
> 快乐——比心中的痛苦更深：
> 痛苦说：消逝吧！
> 可是一切快乐要求永恒——，
> ——要求深深的、深深的永恒！"（Z，IV：19；KSA 4，S.404）

三

上文中，尼采将"午夜"与"白昼"相对比，他其实表达了这个思想：如果说白昼或者说一个光的世界代表了西方视觉中心主义世界的话，这是理性的"白昼"，那么他的"午夜"则标志着本能和冲动的世界、权力意志的世界。这标志的就是他的哲学的肉体的出发点，生理的出发点。他并非将两者对立起来，而是认为欲望的"午夜"比理性的"白昼"更深邃、更始源。这就如同他在《悲剧的诞生》中给出的两种艺术即日神和酒神一样。前者指向的是外观世界，或者说它属于视觉世界；后者指向了原始的太一，制作太一的摹本，即音乐，属于听觉的世界。这两者相互作用和影响，构成了希腊悲剧的典型特征。希腊人欲求悲剧的意志，对生存基础上的一切可怕、邪恶、破坏、不祥事物的辩护，产生于快乐和力量，产生于健康和充实。所以，从本质上看，希腊是反悲观主义的。就是到了其瓦解和衰落的时代，希腊人还是很乐观、"肤浅"和充满戏子味，他们对逻辑的

兴趣和将世界逻辑化,都显得更"快乐"、更"科学"。与希腊相比,我们现代的意志占有优势的是理性,是实践上和理论上的功利主义,这难道不是衰落的表征吗?难道不是真正的悲观主义吗?难道不是生理上的疲惫吗?(BT,Self-critique,4;KSA 1,S. 15-16)

尼采看到我们现代用理性的"白昼"否定生命的生理条件、否定肉体的思想症状。现代构造了一个理性帝国,它实际上是一个痛苦的世界。从苏格拉底的理性乐观主义开始,西方高得吓人的知识金字塔就昭示了这种理性与本能的对抗,一直到现代科学,它甚至要求研究生命并为生命立法。这种理性主义根本没有基础和源泉,它实际上乃是某种工具,服从于现代人的统治的欲望,服从于现代人的暴政。这只是一种疲惫的、衰落的生命无能于权力的表征。相反,真正强大的标志,必然是出于健康和充实,甚至肯定生命的一切可怕、邪恶、破坏和不祥的事物,表现为一种悲剧意志,一种酒神状态。这才是生命最终的快乐,最高的自由。现代精神,无论如何都是混乱和模棱两可。

所以,虽然"上帝死了",我们看到了新的自由,生命的自我立法的可能性出现了,但是,现代的状况绝对不是明朗的,人们在许多方面"仍然虔诚"。现代的整幅画面仍然是模棱两可的:"它可以是生命上升的运动,也可能是生命下降的运动。"(WP:113)面对这种状况,尼采的教导是让人站得更高,看到自身创造的可能性,不要受到概念的蒙蔽,而应当是像孩子一样把它们看成是玩具。只有这样才能担保人的自我创造,这就是人之所是。他虽然在一个后形而上学时代指出了自由的可能性。但是,他同样看到现代的"伪币制造活动",为了与现代的混乱和模棱两可区分开,他让我们看到自由的深度,将古希腊诸神时代的那种高贵的自由看成是自由精神类型。只有具备了"金子般的本性"的人才能从中体验到其中的深刻快乐。

当然,尼采这里的精英主义并非站在世界的外部,而是他自己生命实践的写照。他把视角主义变成了一种自我超越的实践,这首先是他自己的实践,因为他的思想从追随叔本华和瓦格纳的"疾病状态",最终走向了自我和健康的状态,这是他自身的经历,是他对世界的解释或估价的自我发展和最终形成。他做一个"善良的欧洲

人”可以说很容易，但是他偏偏要求站得更高，看得更深、更远。这不是说，他与现实绝缘，寻觅自己的世外桃源，而是像拿破仑、歌德那样成为一个整体的人：不再自我否定。所以，他从一开始就从古希腊思想中洞察的酒神精神，到最后仍然是他对生命、对世界的基本态度，这是他的生存美学，一种伟大的艺术。尼采并没有觉得自己的价值重估一定成功，但是至少他给我们一种不同的思想途径和方法。在这方面，他带有自身实践的视角主义是有价值的。

或许人们认为尼采比较傲慢，因为他认为自己比一般人站得更高，只有他才具有超越所有地域和民族的视角的眼光。他的最重要的著作《查拉图斯特拉如是说》距离人类 6000 英尺高，他一直坚持的等级制、“距离感”都是这种“超越”的表达。但是，尽管如此，我们也需要从他自身的经历来作判断。尤其是，在他看来，只有“距离感”才能够积蓄力量，才能够重估一切价值：“我教导否定所有使人虚弱的东西——使人衰竭的东西。我教导肯定所有使人增强的东西、积蓄力量的东西、证明力量感的东西。”（WP：54）这表明了尼采站在一个游戏世界的高度来看生命的兴衰这场游戏，但是尼采绝对没有以一个哲学家的眼光冷静地观察这场游戏（或斗争），他真正地投入这场斗争中，他不希望看到生命价值的下降，而是从古希腊人的生活中发现了一种可以提升生命价值的可能性，一条“上升的路线”。所以，只有从这个视角来看，尼采的重估一切价值和非道德主义才有真正的意义。这也说明：一方面，尼采不是简单地回到古希腊，他是从现代出发来发掘古代的意义的；另一方面，在对古代的借鉴意义上，他的视角仍然放在了现代，他看到了“上帝死了”之后对人的新的塑造的可能性。但是，尽管如此，尼采的重估一切价值仍然具有不确定性，因为旧的价值仍然会反复，现代还是一个杂乱的时代。很多问题仍然是模棱两可的，人类的前途仍然未明。这里仿佛是丹麦哲学家齐克果（S. Kierkegaard）的“或此或彼”（either/or）的诊断。

> 总的认识：我们现代世界的模棱特性——这种征象可能指向衰落和强大。强大的标志，多数人成熟的标志，在传统的（残留的）消极情感评价的基础上可能被误释为软弱。简言之，我

们的情感，关于价值的情感，还没有时代感。（WP:110）

总的认识。——其实，每一次大的增长都伴随着巨大的破坏和毁灭：痛苦，是毁灭的象征，它属于阔步前进的时代；每一次人性的多产和强有力的运动也同时会引起虚无主义的运动。这是极重要的和最根本的运动的标志，是转向新的生存条件的标志，标志着最极端的悲观主义的形式，真正的虚无主义，将会问世。这一点我已经领悟出来了。（WP:112）

上述两则"总的认识"恰恰表明了现代局面的混杂和重估一切价值的难处。现代有太多的价值混杂在一起，真正能够超越（或感触）所有的视角的人是比较稀罕的。最终，尼采关于视角的理解、超越、困难、矛盾和努力都凝结在下面这一段文字中：

所有的估价都出自限定的视角：就是保存个人、团体、种族、国家、教会，信仰和文化。——因为我们忘记估价总是来自视角，所以在单个的人身上就有相互抵触的价值和彼此矛盾的冲动的巨大的混乱。这是表现在人身上的病态，相反，在动物身上，一切现有的本能都满足一定任务的需要。

但是，这种充满矛盾的生物天性中就有获得知识的伟大的方法：他感触许多赞成与反对，他追求正义——超越对事物善与恶的理解。

最聪明的人也是最矛盾的人，他似乎有感触所有类型的人的触角——这也是他的伟大和谐的伟大事件——甚至在我们中间是稀有的偶然事件！这属于一种行星运动。（WP259）

尼采真的能够拥有超越所有的地域和民族的视角吗？一方面他自知这种难度（属于"稀有的偶然事件"）；另一方面我们也可能认为他过于傲慢。但是，不管怎样，尼采都不是用一种"作为万物的法官"的眼睛看待世界和人生，也就是说他不是用传统哲学的那种绝对的、固定的视角来给出一种颠扑不破的真理。他要求我们的是超越迄今为止的道德视角，他的视角主义开拓了生命的整体的视域，把生命重新置于一种（高贵的）自然状态上。

事实上，尼采的"颠倒视角"更像是一种尝试，成功或许并非是

他真正关心的，因为他所诊断的现代性仍然新旧混杂，一切都不是明朗的。但是，尼采的重要意义在于，他把哲学变成了一种诱惑、冒险和试验，他的酒神注视着可怕的事物，一直想让思想在这种不确定中冒险，甚至毁灭自身，并且重新开始，重新塑造。酒神的“注视”不是柏拉图主义的视觉隐喻（“灵魂的眼睛”），前者来自肉体性的视角，充溢的本能和不竭的能量，看到了对于后者来说“可怕的事物”；后者“看见”（沉思）的是“真实世界”，这是传统哲学对肉体的“误解”，“一部错误的历史”就这样形成了。无论如何，尼采的悲剧性的酒神状态都诱使我们离开理性那个稳固的帝国，驶向“新的海洋”：

> 让我们牢牢站稳脚跟！
> 我们永不能走向归程！
> 向前看：远远迎候我们的是
> 一个死亡，一种荣誉，一种幸运！[①]

总之，“上帝死了”标志着虚无主义的到来。在这个虚无主义的时代，尼采的做法仍然是虚无主义的，但这是一种积极的虚无主义。也就是说，它仍然保留了一些对生命的诚实态度，即认为作为强力意志的生命是创造价值的源泉。他反对的是普遍的绝望和消极悲观。由于绝对权威不存在，生命就需要把创造价值的使命抓到自己的手中，自由精神要求我们超越限制，走向一种自我创造和估价的审美人生。生成的世界属于艺术家和孩子的游戏，而不是道德现象。所以，超越道德视角，趋向生成的世界，这既是生命的新的地平线，新的视角，也是自由精神的追求和体现。

---

① 尼采：《尼采诗选》，钱春绮译，漓江出版社，1986 年，第 24 页。

第六章　视角主义在20世纪

在本书最后，我们把尼采的视角主义拉向20世纪的论域中扩展我们的讨论。一方面，我们将突出视角主义对20世纪思想的影响。另一方面，看看学界对视角主义的讨论与其源头形式有何不同，其对视角主义的改变和发展究竟如何。这些方面，我们都将在本章作一管窥。但是，我们深知，仅仅从这个部分来讨论20世纪的视角主义，还远远不够。所以，我们将选择一些最为核心的问题展开讨论。比如，从尼采之后关于"视角主义"的讨论来看，哲学的两大阵营（欧陆哲学和英美分析哲学）长期以来观点并不相同，甚至还存在着"实质性的分歧"[①]，这是什么原因呢？随着两大哲学阵营的交流和对话的深入展开，尼采的视角主义眼下似乎能够发挥"桥梁"的作用，这又是为什么呢？在一个多元价值的时代，视角主义如何才能成为我们尊重的思想呢？

一

尼采从非理性的角度（肉身的出发点）来反对以苏格拉底为代表的理性主义的传统，他的思想并没有落入他所继承的浪漫派思想和叔本华哲学的窠臼。卡尔·洛维特把尼采看成是"我们时代的哲学家"，他代表了由黑格尔经过青年黑格尔派的一个必然结果。也就是说，尼采的思想不仅通过瓦格纳和费尔巴哈与黑格尔左派的革命批判相关联，而且他的全部著作都是以对大卫·施特劳斯的攻击开始的，这一攻击合乎逻辑地以"敌基督"结束[②]。同样，哈贝马斯

---

① 徐英瑾：《塞尔对海德格尔的"视角主义"立场的批判》，《哲学研究》，2007年第5期，第53—58页。

② 洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，三联书店，2006年，第236页。

也认为尼采代表了对黑格尔体系的拒绝的一个新的出发点。但是，这是一个"后现代的转折点"，不是马克思通过把哲学付诸实践而对哲学的扬弃，而是放弃了对理性概念再作修正，告别了启蒙辩证法。哈贝马斯还认为，尼采对理性的批判诉诸了未来之神（酒神），作为理性的他者出现，这影响了海德格尔关于存在的弥赛亚主义，也影响了乔治·巴塔耶的权力意志的迷狂经验的普通经济学[①]。所以，不管怎么说，尼采对西方理性主义传统的批判启发了20世纪的思想界，他的思想赢得了众多的追随者。

就视角主义而言，在欧陆哲学的思想发展中，现象学、解释学以及（后）结构主义，可以说在某种程度上都打上了尼采的烙印。有人将现象学等同于视角主义[②]。伽达默尔和保罗·利科都将解释学的源头追溯到尼采这里[③]。而以福柯、德里达和德勒兹等人为代表的（后）结构主义则通常被看成是法国的（新）尼采主义。所以，视角主义在欧陆思想范围内的影响是不言而喻的。但是，自从20世纪60年代之后，尤其是80年代以来，尼采的视角主义在英美学界也引起了广泛的关注。那么，英美学界讨论的视角主义与欧洲思想界有何异同呢？我们这里首先从欧陆哲学说起，然后再转向英美学界，最后将两者进行比较，并阐明我们的观点。

首先，对于现象学，我们几乎很难将胡塞尔的先验现象学与尼采的影响关联起来。虽然尼采和胡塞尔都赋予了"视域"（Horizont; horizon）概念极其重要的意义，但是我们还是能够看到他们深刻的差异。在尼采这里，我们在第二章已经表明，他早期的这个概念完全可以融入他的视角主义思想之中。他的"视角主

---

① 哈贝马斯：《现代性哲学话语》，曹卫东译，译林出版社，2004年，第96—121页。

② 文森特·德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007年，第249页。

③ 伽达默尔将其"视域"概念追溯到尼采和胡塞尔这里，从他对尼采的讨论（尤其多次引用尼采的《历史之于人生利弊》）来看，与其说是他从胡塞尔的视域概念出发，不如说是接受了海德格尔所理解的尼采的视域概念和批判思想。保留·利科认为，尼采不仅强调了哲学方法从黑格尔承袭下来的现象学特征，而且还进一步使现象学变成了解释学。参见伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第411页；保罗·利科：《哲学的主要趋向》，李幼蒸等译，商务印书馆，2004年，第483页。

义”,其实也就是“视域主义”。胡塞尔对视域概念的讨论出现在他后期思想中,没有这个概念,他的发生现象学是无法想象的。在后期著作《欧洲科学危机与先验现象学》中,胡塞尔认为 W·詹姆斯是他所知的唯一注意到视域(又译成“地平线”)现象的哲学家[①]。伽达默尔因此认为,胡塞尔的视域概念受到了詹姆斯的启发[②]。所以,从思想渊源上,胡塞尔的视域概念很难与尼采拉上关系。

国内学者认为,胡塞尔后期使用的“视域”概念,与康德的“理念”(Idea)、海德格尔的“筹划”(Entwurf)有着类似的作用[③]。可见这个概念对胡塞尔思想的重要性。它在胡塞尔的《纯粹的现象学和现象学哲学的观念》中被突出,在他的《被动综合判断》以及身后发表的《欧洲科学危机和先验现象学》中成为根本性的概念。而且,“视域”概念最终与他的“生活世界”概念结合了起来。他将由主体构造的并且始终与主体有关的世界视域称为“生活世界”,它是所有客观世界的基础。

在《被动综合判断》中,胡塞尔讨论了“内视域”和“外视域”。他认为,任何一个空间对象都必定是在一个角度上、在一个“透视性映射”(perspektivische Abschattung)中显现出来的,这种角度和透视性映射始终只是单方面地使这个对象得以显现。但是,我们的感知分明包含着感知对象的意义,即被感知的对象、这个事物。比如我们感知一张桌子,我们虽然从当下直观上只能感知到它的一个面或一些面,但是我们这个桌子实际上已经作为一个整体出现在我们的视域中了。这说明,在对空间事物的外感知中,我们的意识活动把所有的感觉材料统摄为一张桌子的整体、一张具有各个未被我感知的面的桌子,而不仅仅只是统摄为桌子的这一面。这是我们的内、外视域结合在一起的表现。每一感知都隐含着意向的内、外视域。胡塞尔认为,从当下角度的透视性映射到对整体的统摄,这必然是一种运动性过渡,根本的关系是意向和充实之间的关系,即意向空

---

① 参见胡塞尔:《欧洲科学危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆,2001 年,第 315 页。

② 伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007 年,第 337 页。

③ 倪梁康:《现象学及其效应》,三联书店,1994 年,第 260 页。

泛的先指获得它相应的充盈[1]。只要我们的身体运动起来,外视域就会不断地变成内视域,内视域会不断地获得进一步的规定。

在尼采这里,"视域"概念标志着历史的、非历史的和超历史的因素的结合,它既有封闭性,又有开放性和不确定性。他的视角主义标志着生命对世界的解释或估价,这种解释或估价乃是某种生存方式的表达。从根本上看,个人视域占据了解释或估价的中心,因为尼采承认世界就是显现在各个不同视角上的样子。只是从生命类型上,尼采才区分了个人价值和群体价值。而在胡塞尔这里,其视域构成与直接性有关,也就是构成了直观的世界视域。正如倪梁康先生所说:"因此胡塞尔在这里所说的世界视域实际上并不是某个人的视域,而是一个匿名的、对多数人有效的世界视域。"[2]所以,尼采从一种个人价值的内在充盈上批判了客观性视域,将后者看成是无能于权力的表现。胡塞尔的直观的世界视域,虽然与主观性相关,但是这种对于多数人有效的视域在尼采这里只能是他所谓的群畜价值。

胡塞尔之后的现象学发展,尤其是海德格尔的现象学,按照伽达默尔的说法就是转向了尼采。"使海德格尔提出存在问题并因而走向与西方形而上学相反的问题方向的真正先驱,既不能是狄尔泰,也不能是胡塞尔,最早只能是尼采。"[3]早在弗莱堡追随胡塞尔期间,海德格尔就意图摆脱胡塞尔的"实事"问题,他转向了"实际性解释学"。海德格尔说:"关于对象,《逻辑研究》丝毫未加以改变,而只是给出当时的意识打制了通达之问题。实事领域一仍其旧;不同的只是与一种构成和论证方法相对的质问、规定和描述之方式。"[4]他的解释学与胡塞尔的意识哲学不是同一条道路。海德

---

① 胡塞尔:《胡塞尔选集》(下),倪梁康选编,上海三联书店,1997 年,第 706—707 页。

② 倪梁康:《现象学及其效应》,三联书店,1994 年,第 269 页。

③ 伽达默尔:《诠释学Ⅰ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007 年,第 352—353 页。

④ 海德格尔:《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴编译,同济大学出版社,2004 年,第 130 页。

格尔又说:“实际性解释学试图走上这样一条道路。它把自己称为解释,也就是说,它并不是第一个角度上的单纯描述。任何一种解释都是一种根据某个东西的解释。有待解释的先行具有必须被纳入对象联系之中来审视。人们必须离开起初摆在眼前的事实而走向作为事实之基础的东西。”[①]所以,根据海德格尔的“实际性解释学”,客观化层面并不具有奠基意义,而倒是需要被奠基的,他的基础和起因在于真正的体验世界。

海德格尔的《存在与时间》的基础存在论选择了这样的方式:“要追问存在的意义,适当的方式就是从此在的时间性与历史性着眼把此在先行解说清楚,于是这一追问就由于它本身所驱使而把自身领会为历史学追问。”[②]在这个方面,海德格尔引用了尼采的《不合时宜的考察》的第二部《历史之于人生利弊》。尼采区分了三种历史学:纪念式的历史学、好古式的历史学和批判式的历史学。海德格尔说:“历史学的三重性在此在的历史性中已经草描了出来了。此在的历史性同时也可使我们领会到本真的历史学在何种程度上必须是这三种可能性的实际而具体的统一。”[③]海德格尔认为,尼采虽然草描了此在的历史性,但是他并不理解这三种形式的必然性和统一的根据。他指出,本真的历史性是三者统一的基础。在他的《尼采》中,海德格尔又重申了这个思想,他认为尼采学说以(具有视域和视角主义条件的)人为出发点,并没有思入那个与他人、事物打交道的基础的东西,即《存在与时间》中的“存在领悟”(Seinsverständnis)[④]。

在海德格尔看来,尼采虽然触及此在的历史性问题,但是在尼采这里,权力意志关联着对存在的固定或美化,这并不是此在的“存在领悟”(将存在理解为“深渊”),尼采的真理观仍然没有超出自古以来的认识论的表象论。只不过是一种新的表述,即图式化。“具

---

① 海德格尔:《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴编译,同济大学出版社,2004 年,第 135 页。

② 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映译,三联书店,2006 年,第 25 页。

③ 同上书,第 447 页。

④ 海德格尔:《尼采》(上卷),孙周兴译,商务印书馆,2004 年,第 563—564 页。

有限定作用的境遇构成的界限是在实践本身中通过持存之保障而被勾画出来，而作为生命之实行，这种持存之保障按照生命体的本质状态和本质高度预先把图式构成的方向和广度描绘出来了。”[①]这个“本质状态”乃是生命体一开始就已经把其透视角度预先投射出来的方式。海德格尔将这种投射看成尼采的“全景式的眺望”，一个“优势视域”，就是尼采所说的“公正”（Gerechtigkeit；justice）。在他看来，这就是尼采的“视角本身”，它超越了真实世界与虚假世界的区分而向外观看，并且因此观入一个对世界本质的更高规定，在其中，人的本质（即现代西方人的本质）同时得到了“更广大的”规定。所以，这种根植于“公正”的人的存在在其本质基础上就是尼采的权力意志概念。通过这个概念，生成被持存化为在场状态。因此可以说，尽管尼采将肉体作为世界解释的引线，但是他已经把一种在形而上学上必然的主体主义带向了完成[②]。

按照伽达默尔的说法，如果海德格尔选择了尼采的出发点，开始与西方形而上学进行“争辩”的话，那么海德格尔的令人生疑的解读方式一方面“紧跟”尼采，另一方面又将其遗弃了。海德格尔继承了尼采与西方形而上学进行“争辩”的任务，但是却又将尼采对柏拉图主义的“倒转”看成了陷入其对手的本质的东西。尼采果真给出了一个“优势视域”了吗？如果按照他的“无物为真！一切皆允许！”的思想，这肯定是矛盾的。所以，德里达认为海德格尔对尼采实施了解读的暴力。我们认为，正是因为海德格尔从“透视性”观看上来解释尼采的视角主义，他才将之看成是一种主体哲学的模式。权力意志表达的是关于世界的可理解的特征，是从内部看的世界，它代表了一种多元主义的方式，并非一种“优势视域”。所以，海德格尔抓住的是权力意志的“一”的方面，即把权力意志看成是形而上学的原则，但是它的“多”的方面被海德格尔忽视了。按照海德格尔的理解，尼采的视角主义必然是“透视主义”，即一种生命认识论的模式。这种权力话语的智力模式，标志着主体主义的顶峰。

---

① 海德格尔：《尼采》（上卷），孙周兴译，商务印书馆，2004年，第562页。

② 同上书，第638—639页。

二

众所周知，视域概念在伽达默尔这里也是一个核心概念。他将自己使用的视域概念追溯到尼采和胡塞尔这里。他对视域的基本解释是，视域即看的区域，即从某个立足点出发所看到的一切。一个人一旦"具有视域"，他就不会局限在眼前的东西，而能够超出这种东西向外看。"谁有视域，谁就知道按照近或远、大和小去正确地评价这个视域内的一切东西的意义。"[①]像尼采和胡塞尔一样，伽达默尔也认为人的视域是不断变化的，不存在一个封闭的视域。如果我们从伽达默尔对视域概念的运用来看，他的视域概念与其说来自胡塞尔，不如说接近尼采。原因何在呢？

正如国内学者所见，伽达默尔虽然将视域概念追溯到胡塞尔这里，但是他对视域的理解显然建立在海德格尔基本哲学意图上。胡塞尔对他来说只是手段，而海德格尔才是目的[②]。胡塞尔的视域概念是直接直观性的，它由内向外扩展，由直接性而到达间接性、由个体性达到普遍性。在伽达默尔看来，普遍的、间接的视域是更深一层的东西。直接直观的视域，乃是受到这个间接的视域影响和制约的。"所以，如果没有过去，现在视域就根本不能形成。正如没有一种我们误认为有的历史视域一样，也根本没有一种自为的现在视域。理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。"[③]当下的视域有着过去的、传统的渊源，任何一个直接明证的直观中都已经包含前见成分。过去的当下判断又隐含着过去的传统，如此可以类推下去。那么，是否存在一个最初的、无过去、无历史的当下视域呢？伽达默尔并没有否认，但是他认为我们无法将自身置于这个视域中，我们为传统所迫而无法理解这个原初世界。对于这个世界，我们可以对它进行设想和假定，但是绝对是不可把握、不可理解的世界。"世界从来就不是某个混沌初开的世界，而是不

---

① 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》（修订译本），洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第411页。

② 倪梁康：《现象学及其效应》，三联书店，1994年，第270页。

③ 伽达默尔：《诠释学Ⅰ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第416页。

断地遗留给我们的世界。”[①]

尼采对于伽达默尔来说，其情况就与胡塞尔不同了。按照伽达默尔自己的说法，他是从海德格尔那里了解了尼采是怎么回事的。他的诠释学的直接的出发点是海德格尔的现象学，而在这个方面尼采肯定是一个先驱。“尼采、海德格尔和狄尔泰为我构成了批判的方向。”[②]海德格尔借用尼采，带有超越胡塞尔的性质。海德格尔对胡塞尔的新康德主义的现象学的批判使他最终在尼采身上认出了存在遗忘史的最后终点。但是，海德格尔对尼采的解释具有两面性。在这个方面，伽达默尔也了如指掌。在导言中我们就看到了洛维特对海德格尔关于尼采的价值形而上学的批判。法国尼采主义代表尤其是德里达也认为，尼采并非是在价值观念和作用概念上达到了顶峰的存在遗忘的极端代表，其实尼采真正克服了海德格尔在追问存在、存在的意义和要寻找逻各斯时仍囿于其中的形而上学[③]。但是，不管怎样，所有这些尼采官司并没有影响伽达默尔站在海德格尔的立场上。他为海德格尔辩护说，实际上海德格尔后期为了避免形而上学语言而发展出他的半诗化的语言并给人一项任务，即要经常能够成为这种语言的翻译者。伽达默尔虽然表明自己有着“翻译”海德格尔的限制（这种限制关联着伽达默尔承载着精神科学的浪漫主义传统的遗产），但是仍然认同海德格尔超越形而上学语言的努力。在这个方面，他将尼采与他的法国继承者都看成是形而上学语言的揭示者，这种做法是对存在问题和意义问题的摧毁。从这个方面看，伽达默尔基本上坚持了海德格尔的立场。

不过，伽达默尔后来也稍稍改变了自己与尼采以及法国尼采主

---

① 伽达默尔：《诠释学Ⅱ：真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007年，第608页。

② 同上书，第402—403页。

③ 德里达指出了海德格尔对尼采阐释的矛盾，一方面海德格尔“拯救”了尼采；另一方面他还是用本质主义的框架限制了尼采。海德格尔关于尼采的权力意志（“存在者整体”）和永恒轮回（“存在者的状态或方式”）的解读是错误的，尼采是反整体性的哲学家，因此不能将其权力意志和永恒轮回看成“存在者整体”的概念。海德格尔对尼采的解读包含了一种换喻的暴力。参见德里达：《阐释签名（尼采海德格尔）：两个问题》，载汪民安、陈永国编：《尼采的幽灵》，社会科学文献出版社，2001年，第234—252页。

义的对立。他承认,德里达对海德格尔的尼采解释是令人信服的。德里达的解释对于诠释学的公开疑难有帮助。一方面是令人头晕目眩的丰富的多面体和无尽的假面游戏,尼采勇敢的思想冒险在这种游戏中似乎消散于无法把握的多样性之中。另一方面,则是询问尼采,这种游戏究竟意味着什么。在这个方面,伽达默尔反对海德格尔的尼采阐释,他认为在尼采思想的多样性(多面体)背后没有一个统一体。这种统一性表现为统一的终极位置,对存在的询问就在这里自我遗忘和消失了。虚无主义的技术时代就意味着永恒轮回。这些都是海德格尔对尼采的强加。不过,伽达默尔指出,海德格尔的追求也不是德里达所谓的仍然没有摆脱在场的形而上学。伽达默尔向德里达抛去了橄榄枝,他认为德里达的解构道路可以成为诠释学一个方向(另一个方向是从辩证法回到对话再回到谈话)。"我们在自己的思维中继续进行着的谈话,在今天为了从地球上不断扩展的人类遗产中得到更多的参与者而丰富充实的谈话应该到处寻找它的谈话伙伴——尤其是那些与我们自身完全不同的谈话伙伴。谁使我关注解构并使我坚持延异,他就是处于一种谈话的开端,而不是处于它的终极。"①

但是,我们不得不承认,无论伽达默尔如何将尼采激发的德里达的解构看成一条诠释学的途径,他与尼采以及法国的尼采主义者都有着根本的不同。伽达默尔在他的《真理与方法》中认为尼采影响了哲学解释学,但是这种解释学却不属于他。因为在他看来,尼采的视角主义陷入了主观主义和虚无主义②。如果尼采所说的意义都是个人的视角的投射的东西,伽达默尔则坚持在语言中,超越个人意识的实在是存在的。在《文本与解释》中,他还比较了尼采与哲学解释学的不同。在尼采这里,一个生成的世界是无意义的,我们的语言乃是一种理解或解释事物的工具。所以,解释乃是将意义赋予空无的视角主义投射。哲学解释学,则超越了主体性的限制,

---

① 伽达默尔:《诠释学Ⅱ:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007 年,第 451 页。

② Nicholas Davey, "A World of Hope and Optimism Despite Present Difficulties: Gadamer's Critique of Perspectivism", *Manand World* 23, 1990, pp. 273-294.

它是对意义的发现[①]。他认为理解一个传统无疑需要一种历史视域,并非是靠我们自身置入一种历史处境中就能获得这种视域。当我们真正去设想他人的处境,我们自身的视域的丢弃是必要的。"这样一种自身置入,既不是一个个性移入另一个个性中,也不是使另一个人受制于我们自己的标准,而总是意味着向一个更高的普遍性的提升,这种普遍性不仅克服了我们自己的个别性,而且也克服了那个他人的个别性。"[②]

这里,伽达默尔批判了尼采式的"自身置入"的思想。这种"自身置入"可以理解为海德格尔对尼采所进行的价值形而上学的解释,即所有的价值和价值重估都服务于权力意志。对于伽达默尔而言,单个人的交流情境恰恰是通向对所有人都相同的共同理解之图的障碍,即它是一个通过将被理解的东西来修正个人理解的机会。如果一切理解都服从于权力意志,那么这种理解在尼采和德里达那里就是一种理解对另一种理解的强加,或者将自身的标准强加于其他的理解。这样就无法通向伽达默尔所谓的理解的普遍性。所以,伽达默尔与德里达之间的"德法论战"。有的学者将之看成是"不可能的对话"。因为德里达对权力意志的理解和伽达默尔的欲求理解的"善良意志"之间没有共同性。德里达将权力意志理解为"一个与公共概念相对的概念,因而也是真正的理解。若一切事物皆为权力意志,所有的理解也就皆为权力意志。正是在其寻求的过程中它引领自身转向理解。它意欲吞并,意欲占用他者"[③]。

由此可见,当代德国哲学从尼采经过海德格尔到伽达默尔的这条路线,此在视域的历史性方面被清晰的描绘出来。尼采的视域概念不仅对于海德格尔的此在的解释学还是伽达默尔的"效果历史"概念都有重要的影响。这就是为什么海德格尔和伽达默尔都比较重视尼采的《历史之于人生利弊》的缘故。至少,从批判的意义上,

---

① 伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,洪汉鼎译,商务印书馆,2007 年,第 405—406 页。

② 同上书,第 415 页。

③ 参见伽达默尔、德里达:《德法之争:伽达默尔与德里达的对话》,孙周兴、孙善春编译,同济大学出版社,2003 年,第 150 页。

海德格尔、伽达默尔和尼采的思想是一脉相承的。但是,尼采注定不是他们的最终目的。因为权力话语,在海德格尔这里仍然需要有一个基础或根据,在伽达默尔这里也是应当克服的境遇。虽然他们都利用尼采批判了形而上学或客观性思想,但是他们最终都将尼采与权力话语的智力模式等同起来。

三

我们接下来再看尼采的视角主义对20世纪法国思想的影响。首先来看梅洛-庞蒂的现象学。我们看到,梅洛-庞蒂并没有仅仅将知觉问题看成是一种智性的综合(正如胡塞尔所说的视域综合那样),他认为这种智性的综合是以必然性来把握事物(事物看不见的那一面作为在别处看得见的东西显示我面前,不仅存在着,并且伸手可及)。他认为,知觉领域里的物体显示为一系列的不确定的视角的总和,其中每个视角都与之相关,但是任何一个视角都无法将其穷尽。其原因何在呢?梅洛-庞蒂认为,承担了某一视点的主体,是作为知觉与实践场的我的身体,是某种所及范围内的我的动作,它将我所熟悉的物体纳入我的领域。“被知觉物不是一个如几何概念一样可被智性占有的观念统一体,它是一个整体,向着由无数视角组成的视域开放,这些视角对应着某种风格,某种给相关物体定义的风格。”[①]梅洛-庞蒂从“视角”这个词上看到了人类的多样性。他还说:“在我们的生活中,感性的世界和加工过的世界是为我们的身体的,不是可以被视为一种信息机的可能的身体,而是我称之为‘我的’的实际的身体,是沉默地处在我的言语和我的行动下面的哨兵。必须通过我的身体唤醒那些合作的身体,那些‘他人’——他们不是动物学所说的我的同类,而是那些烦扰着我的人,那些被我烦扰的人,那些我与他们一起烦扰着一个唯一现实的、在场的存在的人,因为野兽从来不会烦扰属于同一类的野兽,它的领

① 梅洛-庞蒂:《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,三联书店,2002年,第12页。

域或周围环境。"①

梅洛-庞蒂的视角主义可以说表达了这种思想,他不认为我们的知觉是从科学(理性)的角度来把握事物,我们对事物的知觉是一种身体—主体。对于一个去身体化的"精神"来说,所有的视角价值都是相等的。而对于一个具体的身体来说,任何一个视角,一个位置都具有独特的意义。我们的身体实践其实也就是我们的认识的条件。没有一个具体的身体赋予一个视角比其他的(身体)视角的优势,就不可能产生世界的画面。通过视角主义的知觉揭示的事物的丰富性,正是一个真正的身体—主体所感觉到的东西。

梅洛-庞蒂的哲学是多元的,他首先是胡塞尔的解释者。受到海德格尔的影响,他将存在主义作为现象学的基础,在强调主观体验的同时,他试图克服存在与意识、主体与客体之间的对立。在这方面,可以说,他发展了胡塞尔的现象学。尼采对梅洛-庞蒂的视角主义的影响虽然不是直接的,但是他将身体作为知觉世界的出发点,这一点无论如何"参照了尼采"②。梅洛-庞蒂像胡塞尔那样也谈论客体。比如我们观看一个立方体建筑物,它一方面需要我们的身体方面的内在经验,另一方面也需要我们的外在世界的经验。他像莱布尼茨那样认为,我们的运动对于知觉一个立方体建筑物来说是必需的。因为只有围绕着它走一圈,就能够真正了解这个建筑物的全貌了。他强调的是,对客体的知觉,不仅需要我们的身体经验,而且也需要视角主义的逻辑必然性。这两者结合起来,才使得客观性的知觉成为可能。

可以看出,梅洛-庞蒂虽然与尼采一样,都承认视角的身体化特征,认为存在着多个视角,但是尼采对于"客观性"的讨论不同于梅洛-庞蒂,至少视角主义的逻辑必然性在尼采这里不是明确的,他所强调的是我们的激情和冲动对事物的解释。就是逻辑、必然性等,也都是解释的结果。所以,梅洛-庞蒂的现象学最终要求唤醒"他

---

① 梅洛-庞蒂:《眼与心》,杨大春译,商务印书馆,2007年,第32—33页。

② David Schenck, "Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 1985, pp. 307-314.

者”,而不是尼采的不同权力意志之间的侵占和强加。“视角主义只是独特性的复杂形式。我的观点是,每个具体的身体都要努力称为主人,占据所有的空间并延伸它的力量(——它的权力意志),对抗所有阻止它伸展的东西。但是它也不断地遭遇来自其他身体和目的的同样的力,通过一种调整(‘联合’),与那些与它非常相关的力就形成了共同追求权力的趋势,这个过程从不停歇。”(WP:636)同样诉诸身体,尼采看到每个身体之间的斗争或暂时的“调整”,而梅洛-庞蒂强调,通过我的身体唤醒其他人的身体,进而唤醒我们的共同的世界。尼采的肉体的出发点,强调的是身体展现的权力游戏,不是梅洛-庞蒂的身体—主体的世界。这可以说是两者的不同。

直接继承尼采或者绕道海德格尔、巴塔耶,尼采对于20世纪60年代后法国思想的影响是思想史上的一个大事件。20世纪的法国哲学经历了存在主义、现象学和马克思主义的发展之后,也就是第二次世界大战之后,受到索绪尔的语言学激发的结构主义开始占据了60年代的法国智力舞台。推崇3H(黑格尔、胡塞尔和海德格尔)的时代过渡到崇敬“三个怀疑大师”(尼采、马克思和弗洛伊德)[①]。这不是说3H的影响不存在了,而是说他们不再占据主导地位了。像结构主义者莱维—斯特劳斯、拉康和阿尔都塞等,都表达了对现象学和主体性的优越性的厌恶之感,他们将索绪尔的语言学方法引入人类学、精神分析和政治经济学的探讨中。但是,结构主义也重新发现了马克思、弗洛伊德和海德格尔解释的尼采形象。这奠基了后结构主义对结构主义的人文科学的回应,尤其是对莱维-斯特劳斯、阿尔都塞的哲学回应。在这方面,以德勒兹、福柯和德里达等人为代表的法国(新)尼采主义着力恢复一个被法国哲学传统遗忘的尼采形象,或者说推出了一个新的尼采形象。有人甚至将尼采看成是法国结构主义的人文科学重新转向哲学的标志[②]。如果说,结构主义以其对共时性的结构的研究宣布了“主体之死”,那么后结构主义则从结构主义的话语分析中重新引发了主体问题,但是,这时

① 文森特·德贡布:《当代法国哲学》,王寅丽译,新星出版社,2007年,第3页。

② A. Schrft, *Nietzsche's French Legacy*, New York: Routledge, 1995, pp. 4-5.

的主体是在复杂的社会历史网络中以及交互主体的关系中的行动者,它不再是现象学和存在主义的主体或意识概念。这个思想转换过程中,尼采的视角主义的影响是直接的。我们这里可以概括三点:

首先,破坏主体的统一。在尼采的视角主义这里,主体概念无论如何不是存在、实有、实体,而是属于我们的解释,即视角主义估价。从这个意义上,他认为主体概念是一个虚构,也就是对于我们的内在多样性的虚构和抽象。如果从权力意志的明见上看,尼采并不认为存在着一个统一的主体身份。这个思想对后结构主义产生了重要的影响。后结构主义者一方面不同意现象学和存在主义的主体或意识的观念,因为在萨特和梅洛-庞蒂的思想中主体并没有得到"克服",反而增加了。在他们这里,这个世界不是服从于单一的自我,而是自我和他者的原始纠缠构成了一个体验世界,因此世界把自身显现给大量虽小但却具有绝对属性的主体,每个主体都相当于一个视角[①]。萨特和梅洛-庞蒂从具体的主体上发现了人类多样性,并没有使后结构主义满意。因为此时的视角主义"意味着在多样性中寻找秩序,在变化中寻找不变者,在差异中寻找同一性"[②]。另一方面,他们也不满结构主义的人文科学对主体的"消解"即"无主体的结构"的要求。在后结构主义者看来,主体不是行动、书写或其他表达形式的起源,而是语言、话语、文本等解释了主体和客体。它并不具有一个主体身份,而是"语言中的处境",一个"话语效果"。

福柯从尼采的"上帝之死"的命题中得出了大写的人即主体概念的死亡,他认为"人在一种成片段的语言的空隙中构成了自己的形象"[③]。德里达也认为作为控制性的书写主体的身份不再存在了,人的书写和阅读总是嵌入在文本网络中,因此不可能达到一种

① 文森特·德贡布:《当代法国哲学》,王寅丽译,新星出版社,2007年,第248页。
② 同上书,第249页。
③ 福柯:《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年,第505页。

绝对的统治地位[1]。虽然尼采有超人的概念，按照海德格尔的解释，这就是一个主体哲学的模式。但是，德勒兹反对说，超人本质上"迥异于人"，迥异于自我的"主体"。尼采为之辩护的是人的偶然属性，而不是人的本质。本质的人的概念已经是一个反动的概念，一种利群活动了[2]。由此可见，后结构主义者并不拒斥人的概念，但是他们打破了本质的人、主体的统一性，将人或主体看成是破碎的、偶然的现象。

其次，绝对的差异。后结构主义接受尼采的视角主义，不是追求视角之间的同一性，即不是在多样性中寻找秩序、在变化中寻找不变者，在差异中寻找同一性。这可以看成是对法国现象学和存在主义的视角主义的驳斥。这种差异观念目的不在于要取消差异或矛盾，而是一种绝对的差异。按照德贡布的说法："20 世纪最后二十年的法国尼采主义者试图在完全相反的方向上理解视角——不是把秩序强加于多样性之上，不是发现变化之中的不变者，而是相反，使秩序成为多样性中的一种可能形式，或把不变仅仅看作其他视角中的一种视角。"[3]德勒兹将莱布尼茨和尼采都看成是视角主义者，但是莱布尼茨明显使视角（视点）服从于规律，因为不同视角乃是同一个城市的不同视角。这无论如何是古典主义的视角主义；而尼采的视角主义则完全不同，每个视角与其他视角之间是质的不同。"与每个视点相应的是另一个城市，每个视点都是另一个城市，各个城市被它们之间的距离联系在一起，只有通过它们的序列、房屋和街道的分岔才显得类似。在每个城市内部总有另一个城市。"[4]按照德勒兹的理解，我们有多少个观察角度，就会出现多少个城市，它们之间互不交流，彼此拉开一段距离。

---

① J. Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, pp. 226-227.

② 德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社，2001 年，第 245 页。

③ 文森特·德贡布：《当代法国哲学》，王寅丽译，新星出版社，2007 年，第 250 页。

④ G. Deleuze, *The Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale, London: The Athlone Press, 1990, p. 174.

当然,这种差异观也出现在福柯和德里达的文本中。在福柯看来,我们历史的同一性是通过一连串的排斥建构起来的。理性对非理性(疯癫)的排斥就是历史中的最大的神话。在他看来,每一种文化都拒绝了许多特定的可选择的方式,西方理性的同一性就存在这种区分中,即东方与西方、梦与现实、悲剧与辩证法的对立。在历史源头出现的应当是绝对的差异,而非同一性[①]。在《声音与现象》中,德里达发现了先验哲学的致命之处,他所激活的就是被胡塞尔贬低的意义表达的外在信号或身体特征的东西。从意义到它的外部不是一种直观连接,而是有间隔和时间的间接性的。德里达的思想来自索绪尔的符号学思想,将存在本身看成是依赖差异或区别的系统。但是,我们看到,德里达也没有仅仅停留在这个方面,他以"延异"(Différance)的游戏和踪迹的概念来反对胡塞尔和海德格尔的"超验所指"。德里达将"延异"说成是辩证法,但是它不同于黑格尔的辩证法,后者将差异规定为矛盾,其目的仅仅是为了解决它、内化它和提升它到一种本体—神学或本体—目的论的自身在场。德里达将差异看成是矛盾自身。它不是黑格尔意义上的,而是弗洛伊德意义上的"无意识"。他的"撒播"(dissémination)概念就标志着延异不能被概括为一种精确的概念意义,因为它总是以分裂的形式和力量破坏语义学的视域。但是,德里达不同于尼采的地方在于他将这种解构工作看成是一种"责任"。一种伦理的—政治的责任。这种责任其实就是"对他者的迫切需要"[②]。

再次,没有原文,只有解释。尼采将柏拉图主义的历史看成是一部错误的历史,某种虚构的故事。他还将道德、宗教、科学、政治等看成是人的生存谎言,是虚构的东西,而非真实存在。福柯指出,解释是一种无限的工作。"存在总是靠近解释的绝对之点,但同时它也是靠近一个断裂点。"[③]对于尼采来说,疯癫的体验是接近绝对

---

① 参见福柯:《疯癫与文明》"前言",刘北成等译,三联书店,2004 年,第 3 页。

② 德里达:《德里达访谈录:一种疯狂守护的思想》,何配群译,上海人民出版社,1996 年,第 54 页。

③ 福柯:《尼采—马克思—弗洛伊德》,载汪民安、陈永国编:《尼采的幽灵》,社会科学文献出版社,2001 年,第 102 页。

知识的点，他既与之搏斗，又为之着迷。没有解释的绝对原始项。在解释中建立起来的既是一种澄清的关系（解释项都是被解释项），同时也是一种暴力关系。“解释不是占有以汇总沉睡的真理，以便说出它，而是宣告一种所有的真理都是被掩盖的解释。”[①]解释总是面临着无限地解释自身的义务，必须总是重新开始。德里达批判胡塞尔关于纯粹意义或所知层的区分，这是与前语言学的、前符号学的意义层相关的，它的在场出现在延异活动之外或之前，这是不可想象的。德里达指出，是延异活动产生了意义，使意义显现出来，说明它、表述它、交流它、体现它和表达它。通过延异活动，意义就变成了一种推迟、踪迹、书写物和间隔。形而上学总是脱离延异，每当有人要求严格地分割或区分纯粹意义层时，这种“超验所指”就出现了。德里达在他的《论文字学》认为，需要把尼采从海德格尔的解读中“拯救”出来，他指出尼采将解释、视角、评价和差异等概念激进化了，但是他并没有停留在形而上学领域，而是“致力于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或任何意义上的第一所指的依赖性和派生性”[②]。

德勒兹将古典哲学看成是一种“再现哲学”。每个显现都是再现，为的是让它作为相同的东西被重新发现。在这种哲学中，未知只是还没有认出的已知，学习就是回忆，遭遇就是重逢，离开就是返回。他在《尼采与哲学》中说：“思考取决于某种坐标，我们应当获得的真理取决于我们经常光顾的地方、注视的时刻和频繁诉诸的因素。没有哪一个观念比真理的‘源泉’更虚伪。只有在真理所处的地点、时刻和因素中，我们才能发现真理。”[③]所以，后结构主义甘愿在尼采的虚无主义背景下推进尼采的“无物为真！一切皆允许！”的思想。一种形而上学的起源真理要么不存在，要么就是永远延迟的，我们只能发现和拥有一时一地的“真理”或解释。

---

① 福柯：《尼采—马克思—弗洛伊德》，载汪民安、陈永国编：《尼采的幽灵》，社会科学文献出版社，2001 年，第 104 页。

② Jaques Derrida, *Of Grammatology*, translated by G. C. Spivak, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 19.

③ 德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社科文献出版社，2001 年，第 161 页。

总之，后结构主义将尼采的视角主义发展为破坏主体的统一、绝对的差异以及无限地解释的思想。后结构主义利用尼采，不仅驳斥了现象学和存在主义的视角主义的“假面具”（一种主体退隐为另一种匿名的主体出现做准备），而且还不同于海德格尔、伽达默尔等人对尼采的视角主义的认识。视角主义不是表达一种价值形而上学，而是标志着不确定的解释。一切都是解释，没有世界的原文，存在的只是解释。视角主义不仅不是形而上学的理论，而且还是对形而上学的解构。它宣布世界的中心，甚至也没有世界，所有这一切仅仅是一场游戏一场梦。法国的尼采主义者在它实际上压制了客体的时候也声称克服了主体。文本之外没有所指，历史叙述不关乎任何外在于叙述的故事，解释无关乎异于解释本身的事实，不同的观察角度看到的不是一个对所有视角共同的世界。这样，单一中心，第一原则，自主的统一性都统统被击败了。

四

在英美学界，对视角主义的解释虽然也不是一个声音，但是有一个倾向是明显的，就是长期以来与欧陆哲学处于分歧状态。在英美哲学语境中，一般把视角主义当成一种理智生活中的认识论方式。“视角主义是当代理智生活的占统治地位的认识论方式。”[①]视角主义是这样一种观念，它认为一切知识本质上都是视角性的，也就是说知识的要求和知识的评价总是发生在一个框架之内，这种框架提供概念手段，在这些概念手段中，并通过这些概念手段，世界得到了描述和解释。按照视角主义的观点，任何人都不会直接观察到实在本身，而是以他们自己的倾向来接近实在，其中含有他们自己的假定和先入之见。视角主义还认为事实是具有语言意义的实体，这些实体从一连串事件中挑选出发生的东西和存在的东西。这就意味着，要真正成为事实，就必须有一个用以描述事实的词汇表。没有一个先在的词汇表——它描述某个情境，或引起某个情境，那

---

① Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 72.

就没有任何事实。事实扎根于概念框架中[1]。

根据上述对视角主义的描述,我们可以将之看成是普特南所谓的"内在论"的认识论和实在论。即是说,视角主义被作为反对"外在论"即形而上学实在论的观点。这种外在论表明,世界是由不依赖于心灵之对象的某种确定的总和构成的。对于世界的存在方式,只有一个真实的、全面的描述。真理不外乎在词语或思想符号与外部事物或事物集合之间的某种符合关系。所以,外在论推崇一种上帝的眼光。相反,普特南为之辩护的是一种"内在论",即构成世界的对象是什么,只有在某个理论或某种描述之内提出,才有意义。真理是某种合理的可接受性,即我们的观念之间、我们的信念与我们的经验之间的某种理想的融贯[2]。所以,有的学者认为,康德、尼采和普特南可以说都是这种内在论者,即视角主义者。他们的视角主义的共同之处是反对外在论的认识论,不是将真理看成与外在于人的、形而上的世界相符合,而是将真理看成是内在观念之间的融贯一致,即像康德那样将认识看成是一种判断。不同之处在于,康德将这些判断看成是先天的,即纯粹理性的东西,尼采和普特南都否定了这些标准的先天性,而是认为它们是视角(解释)之间的合理性标准,比如简单性、融贯性和工具效能等[3]。

不过,就普特南本人而言,他虽然是一个内在论者,但是他对于大陆哲学的"另一边"的视角主义—相对主义仍然持敌视态度。比如他将后黑格尔时代的思想家尼采、弗洛伊德、福柯等都看成是相对主义者。也就是说,他认为这些思想家否定了合理性的普遍性,将之看成是某种地方性的东西。他将这种相对主义看成是不同于逻辑实证主义的另一种科学主义。"逻辑实证主义是相当大言不惭的;但我认为,在相对主义背后,也隐藏着一种科学主义。虽然从来没有什么'无政府主义的'思想家完全接受过以下理论,认为对合理性来说,所存在的不外乎你的本地文化所认为的东西,但这个理

① Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford: Blackwell, 1996, pp. 72-73.

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏等译,上海译文出版社,1997 年,第 55 页。

③ R. L. Anderson, "Truth and Objectivity in Perspectivism", *Synthese* 115:1-32, 1998.

论是他们倾向的自然极限：这是一种还原论的理论。认为界定合理性的是一种理想的计算机程序的观点，是一种被精密科学激发起来的科学主义理论；认为界定合理性的仅仅是本地文化规范的观点，则是一种被人类学激发起来的科学主义理论。"[1]在普特南看来，逻辑实证主义的统一科学的要求代表了一种科学主义，但是完全从地方性上来认识知识，这同样是一种科学主义。

当然，英美学界也有学者认为，尼采的视角主义不是认识论的，而是从根本上表达了对世界的多元解释的思想。在这个方面，我们可以举出两个典型的例子。比如，内哈马斯就认为，视角主义表明了没有一个特殊的视角是优越的，或者说认为它对世界的解释比其他视角都好。虽然有些视角可以比其他视角好，但是一个最好的视角就不再是视角了[2]。内哈马斯还说，视角主义允许人们不接受它，但是这既不能认为视角主义是错误的，也不能认为这些不接受视角主义的人就是对的。真或假的问题不是抽象地回答的，而是根据具体的情况来回答，每一个视角及其解释都依赖和表现具体的价值和对生活的态度[3]。内哈马斯对尼采的视角主义的解释与英美学界"主流"有很大不同。他在这个方面更多地受益于法国的尼采主义者尤其是德勒兹的《尼采与哲学》。他认为他的观点与其说英美学者的观点，还不如说接近法国的尼采主义的观点[4]。理查德・罗蒂就是受到了内哈马斯对尼采的解读的影响，他讨论尼采最多的书《偶然、反讽与团结》就是得益于内哈马斯的《尼采：作为文学的生活》[5]。罗蒂将尼采看成一个公然丢弃"认识真理"的人，他的视角主义等于宣称，这个宇宙没有一张必须被认识的装载单，没有一定的范围。尼采以自己的语言描述了自己，从而创造了自己。所

---

① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏等译，上海译文出版社，1997 年，第 136 页。

② A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 49.

③ Ibid., p. 67.

④ Ibid., p. viii.

⑤ 参见罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，商务印书馆，2003 年，第 64 页。本书中译者有时将"perspectivism"翻译成"观点主义"，有时又将之翻译成"视界主义"。我们这里仍然按照本书的意图，将这个概念翻译成"视角主义"。

以，尼采将强健的诗人而不是理性的、有道德自律的人看成是人类的典范。[①] 罗蒂虽然具有分析哲学的背景，但是他在思想上将尼采、海德格尔和后期维特根斯坦的思想与美国的实用主义结合了起来。

对于上述视角主义的两种截然相反的态度，约翰·塞尔提出了自己的批评。塞尔认为，视角主义并不能成功地反驳外在实在论。首先，塞尔虽然承认认识都是有先入之见的，但是他不同意视角主义对实在论的否定。他说，我们可以从一定的视角直接知道某个事物。甚至谈论直接地知道"实在本身"的做法，也是可以理解的，就这点来说，当我因为看到了椅子而知道那边有一把椅子时，我就直接地知道了椅子本身。这就是说，如此限定的视角主义，"既不是与实在论不相容，也不是与主张我们对实在世界具有直接感知途径的认识的客观理性理论不相容"[②]。

其次，塞尔还反驳了事实扎根于概念框架的说法。他的反驳意见是：诚然，我们需要用一个词汇表来描述或陈述事实。但是，正如从我总要立于一种观点或者一定角度来观察实在这一事实不能得出我绝不能直接地感知实在的结论一样，从我必须有一个词汇表才能陈述事实，或者必须有一种语言才能确认和描述事实这一点也完全不能得出我所描述和确认的事实不是独立存在的这个结论。塞尔的例子是，大西洋中有盐水存在是一个事实，这个事实早在出现任何人能够确认那片海域是大西洋，确认充溢其中的材料是水，或者确认它的化学成分之一是盐很久以前就存在了。当然，我们为了做出所有这些确认，就必须有一种语言，但是那又有什么关系呢？这些事实完全不依赖于语言而独立存在着。"事实是使陈述成其为真的条件，但事实并不等于对它的语言描述。我们发明了语词来描述事物，来命名事物，但由此并不能推出我们发明了事实或事物的结论。"[③]

---

① 罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，商务印书馆，2003 年，第 43 页。

② 塞尔：《心灵、语言和社会》，李步楼译，上海译文出版社，2006 年，第 22 页。

③ 同上书，第 23-24 页。

另外，塞尔还批判了概念相对性的思想（除了我们的概念以外，我们没有理解外部实在的途径，不同概念结构产生了对实在的不同描述，这些描述彼此是不一致的），他认为：实在世界并不关心我们使用的是哪一种概念框架，在使用不同的概念框架时，每一种框架都给了我们一种选择并对这个唯一的世界做出了正确的描述。问题的出现，完全是由于有关概念框架的选择上的不一致。但是，一旦你理解了这些断言的性质，那就什么样的不一致都不存在了。它们确实是一致的，两者都是真的。比如，我的体重是160磅，72公斤，这两种描述都是正确的，这取决于我们使用哪一种测量系统。实际上并不存在什么问题和不一致的地方。

塞尔不仅对英美学界的视角主义—相对主义进行了批判，他还将矛头指向了大陆哲学。如果说普特南给出了大陆哲学的视角主义—相对主义的名单的话，那么塞尔还给这个名单加上了"海德格尔"的大名。在塞尔看来，海德格尔哲学始终站在"此在"的出发点上去描述其所处的世界。在塞尔看来，海德格尔所描述的现象学世界并非最基础的世界，最基础的世界应当是独立于个别观察者的事物[①]。我们从普特南和塞尔对视角主义—相对主义的批判可以看出，欧陆哲学与英美分析哲学长期对峙的原因。英美分析哲学无论如何都不愿意放弃一个客观性的世界，即它坚持"科学世界"的实在性，坚持合理性的普遍性标准。而大陆哲学这边，视角主义牵涉到对前科学的世界即生活的理解和体验，抑或解释，并且将实在性和合理性看成是地方性标准，看成是随着历史发展而不断改变的东西。所以，两条哲学路线差别是明显的。内哈马斯和罗蒂虽然引入了欧陆哲学的思想，但是，他们对尼采的解释往往被看成是相对主义的代表，是后现代主义对尼采的解读典型[②]。

---

① 参见徐英瑾：《塞尔对海德格尔的"视角主义"立场的批判》，《哲学研究》，2007年第5期。

② Richard Wolin, *The Seduction of Unreason*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004, pp. 27-62.

五

在分析哲学的阵营中，也有来自内部的批判。比如奎因对逻辑实证主义的两个教条的批判，他认为我们关于外在世界的陈述不是个别地、而是仅仅作为一个整体来面对感觉经验的法庭的。即使以陈述为单位，我们已经把我们的格子画得太细了，因为具有经验意义的单位是整个科学①。可以说，奎因的观点使分析哲学向欧陆哲学的认同上迈出了一大步。这就出现了学界所谓的后分析时代。在后分析时代，两个哲学阵营之间的交流和对话不断加深，哲学"融合"的声音不断高涨。比如，大陆思想如尼采、海德格尔、胡塞尔、巴什拉（Gaston Bachelard）、康吉兰（Georges Canguilhem）、巴迪乌（Alain Badiou）、福柯、德勒兹等人在分析哲学阵营尤其是后分析时代产生的影响不断扩大，不仅使分析哲学界承认了大陆哲学的地位，而且也使分析哲学阵营内部结构产生了很大的变化。这种变化虽然有其内部原因，但是大陆哲学的影响也不容忽视。大陆思想也在引入分析哲学的一些方法，如哈贝马斯对英美语言哲学的利用。还有一批跨两个领域的学者，如希伦（P. A. Heelan）、克里斯（Robert Crease）、劳斯（Joseph Rouse）等，他们更加具有促进哲学"融合"的智力优势。

以希伦为例。他兼有现象学和分析哲学的背景。胡塞尔批判柏拉图的理念论，反对把伽利略的数学化的自然等同于现实的具体的生活世界，主张回到实事本身，强调感官知觉（直观显示）对认识世界的重要性。希伦肯定了科学理论对形成当代生活世界的积极作用。例如，今天的我们在日常生活中时常谈论转基因食品、仿真数码照片、网络病毒、虚拟现实等，就像谈论我们家门口的一棵树与一片草坪一样；我们熟练地使用电脑，就像海德格尔笔下的"此在"熟练地使用锤子一样。反过来说，如若某人真的离开了对于现代科学的有效性的承认，他就很难在现代社会中生存一天，从这个角度来看，若我们硬是要在日常生活现象与科学世界之间划出一条楚河

---

① 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥等译，上海译文出版社，1987 年，第 38—40 页。

汉界的话，这种做法反而会褫夺技术时代的日常现象本身。希伦承认，我们对世界事物的认识是对世界事物的意义的理解与解释，人在理解世界事物之前，有意向性结构（意向行为与意向对象），此在对实事本身的解释是以“前有”（Vorhabe）“前见”（Vorsicht）和“先行掌握”（Vorgriff）为基础的。但是，他根据海德格尔的看法，认为事物的意义有两重性：一种是文化实践—荷载的意义；一种是理论—荷载的意义。因此，我们对事物的理解也有两种视角：一种是实践—荷载的文化视角；一种是理论—荷载的（或说明的）视角。不同的视角理解了事物不同的侧面（或剖面）。这些不同的理解，不同的侧面（剖面）是相互补充的。这就是希伦的视角主义认识论思想①。

他给我们举例说，科学家通过理论研究提出理论实体，理论实体通过实验观测而成为科学家的生活世界中的现象。观测过程包括两个不同的而又协调的职能：一是提出可观测对象，这是实践荷载的文化职能；一是从观测对象取得数据（即通常所说的观察），这是理论荷载的数据职能。这些涉及两种不同的认识视角（或寻视）：一种是实践荷载的文化视角（它属于实验室环境中实验文化战略）；一种是理论荷载的（或说明的）视角。这两种视角应当从逻辑上、语义上和实用上区分开来。希伦进一步论证了理论实体通过技术应用，可以成为广大公众的文化实体，例如通过电视，连儿童与文盲都可以被告知是电子束“画出”电视图像的。理论实体通过观测仪器、通过可阅读技术，可以成为生活世界中的知觉实体，等等。

我们看到，希伦在讨论尼采的视角主义的时候，明显将尼采看成是反对日神式的科学乐观主义的思想家。尼采诉诸酒神，就是为了拯救被科学所抛弃或遗忘的生活世界和存在。这是我们的文化世界，即我们自身对世界的解释。它属于权力意志的世界，不是一个客观性世界，而是一个隐喻世界，一个意义的世界。希伦指出，尼采的视角主义有两层含义：其一是将视角主义的探索与隐喻结合在

① 范岱年：《P. A. 希伦和诠释学的科学哲学》，《自然辩证法通讯》，2006年第1期，第24—28页。

一起,理论探讨总是以人们的文化生活为前提,没有这个前提,科学理论也没有立足点;其二,强调了科学研究中的酒神的作用。认识论的视角主义不是表达某种认识论,而是某种解释学的哲学。它将科学看成人类文化的形式,它的建构最终是对新的意义的发现和表达[①]。所以,根据尼采的视角主义,希伦表明,文化生活与科学研究应当结合在一起,科学的意义就是文化的目的,科学就应当扎根在文化生活的基础上。如果前者离开了后者,就会坠入贫乏、无意义,这就是虚无主义。只有科学理论与文化实践在历史、道德和文化中相互对话,才能避免这个命运。

上述希伦谈到了科学视角与文化视角之间的相互关联,很明显具有指明哲学"融合"的途径的性质。不过,就学界所谓的哲学的两个阵营走向"融合"的趋势来说,虽然出现了一些可喜的变化,但是我们认为仍然有很长的路要走。分析哲学虽然率先迈出了可敬的一步,但是这种"大陆转向"乃是用分析哲学的术语来表达的,它并没有使大陆哲学真正地认同,反而使得自己的赌注变得更加混乱。就大陆哲学来说,虽然有些哲学家使用了概念分析的方法,但是正如诺里斯所见,大陆哲学家一般还是倾向于将分析哲学看成是一种自毁的事业[②]。由此可见,双方的对话和交流并不对称,尽管都承认封闭的视野将给哲学带来危害。20 世纪 80 年代以来,由法国输出的后结构主义、解构主义和后现代主义虽然在英美学界赢得了众多的追随者,但是 1992 年剑桥大学打算授予德里达荣誉博士学位的时候,却激起了广泛的抗议,抗议者中就包括美国哲学家奎因。"德里达事件"说明了一个问题,尽管两个哲学阵营之间增进了相互了解,但是双方真正地相互认同,仍然任重而道远。

不管怎样说,尼采的视角主义在 20 世纪都变成了一种内涵丰富、形式多样的思想。视角主义呈现了多元化的特征。不管是大陆

---

① P. A. Heelan, "Nietzsche's Perspectivism: A Hermeneutic Philosophy of Science", *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences*, Ⅱ, edited by B. Babich, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 215.

② C. Norris, *Minding the Gap: Epistemology and Philosophy of Science in Two Traditions*, University of Massachusetts Press, 2000, p. 31.

哲学,还是英美分析哲学,都对视角主义感兴趣。大陆哲学的现象学、解释学、存在主义以及后结构主义,都在视角主义上突出尼采与传统形而上学或柏拉图主义的“争辩”的方面。不管是否仍然陷入柏拉图主义的本质之中,尼采的价值都不容低估。在英美分析哲学界,特别是后分析时代,有些哲学家表达了对尼采、海德格尔等人的兴趣,并积极地将他们纳入分析哲学阵营中,视角主义在这种语境中被看成是某种与传统形而上学不同的知识理论,甚至表达了某种新的科学哲学模式。我们说,两个哲学阵营对视角主义的解释各有所长,并且都赋予了尼采的视角主义一些新的内涵。

但是,我们也看到,视角主义在20世纪与其源头上的差异。首先,海德格尔对尼采的视角主义的解释,实际上是将尼采的思想纳入了海德格尔自己与西方形而上学“争辩”的框架,他使尼采的视角主义像他所谓的“五大命题”一样,都属于形而上学的基本构成。法国的一批后结构主义者,在视角主义上,与海德格尔的“争辩”,可以说带有真正的“复兴”尼采的意味。福柯、德勒兹和德里达,摘掉了尼采的“形而上学”的帽子,视角主义变成了一种反本质主义、反基础主义的非中心化的多元主义。我们说,法国的后结构主义者打破了海德格尔对尼采的解读“暴力”,在一定程度上“挽救”了尼采:尼采的非确定性的思想不再是一个法西斯意识形态,也不再像形而上学家那样输出暴虐的观念,他的思想与政治有着明显的距离。但是,后结构主义者明显地对极权主义敏感,尼采对“主体”、“统一性”、“整体性”概念的辩护,在后结构主义这里,实际上都是否定的意义。从这个方面,我们可以说,后结构主义对待尼采,有点“矫枉过正”。“视角主义”最终也从这个语境中被等同于“相对主义”。英美学界对于这种地方性的观点或地方文化规范的思想,表达了公开的不满。尼采、海德格尔、福柯等人,都被看成是大陆思想的“相对主义”的典型代表。不过,英美分析哲学也并没有认真对待视角主义,它只是本着自己的传统谈论视角主义对认识和知识的意义。这当然没有看到尼采将视角主义看成是生命的基本条件,也没有看到尼采从视角主义上对认识论和知识论的批判。

视角主义在尼采这里,无论如何都有着对酒神世界的乐观态

度,因为投入这个世界乃是生命的最深的快乐,就如同融入酒神歌队那样,陶醉其中,浑然忘我。但是,20 世纪对视角主义的解释,要么突出其知识论方面,要么就是表达对一个失去的世界的天启式的召唤以及对真理与权力意志纠缠的绝望。我们说,尼采的视角主义并不能仅仅从知识论方面来理解,因为这倾向于忽视了他的视角主义对生命提高的内涵。如果我们仅仅从知识论上来理解他的视角主义,这样势必掩饰了生命提高的维度,而这个方面正是尼采用他所谓的价值等级制倾向于区分和强调的。如果将视角主义看成是打破了绝对主义认识论而走向的相对主义,便仍然错失了这个思想的精髓。因为尼采的"超人"教导我们的是自我克服和自我超越,并非确定一个视角主义标准,哪怕是一个地方性标准。他的"未来哲学家"乃是一个诱惑者。总之,20 世纪对视角主义的解释过于平面化了,即把视角主义当成了某种多元的认识或解释思想,没有像尼采那样将视角主义与一种价值等级制关联起来,也没有尼采那样对生命的快乐和自由深深地着迷。

最后,我们认为,21 世纪我们仍然需要视角主义,尼采的重要意义在今天更为明显。在尼采这里,视角主义是多元论和整体论的统一。他既思考了一种打破形而上学一元论("一神论")的多元主义("多神论"),同时他也思考了一种创造性的整体论。"伟大的个人",文化整体性,都应当是创造的,这不是一种过时的形而上学观念。所以,他不是选择道德上的"圣人"、"善人"、"至人"作为生存的榜样,更没有选择苏格拉底式的"智者"作为生活的目标,而是选择了歌德类型的艺术家作为生活的楷模。一方面,从个人自我塑造方面来看,尼采可以让我们关注自身的创造性和价值,让我们找到自己生存的快乐。这种快乐的寻求,并非以排他或役使他者作为途径。尼采的酒神悲剧视角,让我们懂得适可而止、恬然自适。另一方面,从关注整个地球方面来看,尼采的思想也可以更激进。因为今天的世界是一个多元价值的世界。这种多元主义,如果不堕落成一种玩世不恭的犬儒主义,或者堕落为一种相对主义的寂静主义,这就需要我们创造一种整体视角,来考虑这个世界上被压制的群体、边缘的人、没有话语权的人,甚至是"沉默的人"的"声音"。这

不是用一个“统一性”、“共识”的标准来压制和排斥人，也不是热衷普遍性、单一性和绝对性，扼杀不同的声音，而是充分地考虑不同的视角，因为不同的视角，就是不同的生活方式。视角主义能够创造一种开放的总体视角，关注他者。所以，我们可以为视角主义增加“责任”的内涵。正如福柯告诉我们的，视角主义可以用来表达“被压迫者”的声音和知识。

参考文献

德文部分：

[1] Nietzsche. F., *KSA* 1-15. (*Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorigio Colli und Mazzino Montinari*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1967.)

[2] Simmel. G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig: Verlag von Ducker & Humblot, 1907.

英文部分：

[1] Anderson. R. L., *Truth and Objectivity in Perspectivism*, Kluwer Academic Publishers, 1998, Synthese 115.

[2] Arent. H., *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, 1978.

[3] Babich. B. E., *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, New York: State University, 1994.

—— (ed.)., *Nietzsche and the Sciences*, Ⅰ-Ⅱ, Klumwer Academic Publishers, 1999.

[4] Clark. M., *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[5] Conant. J., "The Dialectic of Perspectivism", Ⅰ-Ⅱ, *Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 2, 2005.

[6] Conway. D. W., Groff. P. S. (ed.), *Nietzsche Critical Assessments*, Vol. 1-4, London and New York: Routledge, 1998.

[7] Cox. C., *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999.

[8] Deleuze. G., *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983.

—— *The Fold: Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, London: The Athlone Press, 1993.

[9] Danto. A., *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.

[10] Derrida. J., *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1982.

—— *Of Grammatology*, translated by G. C. Spivak, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.

—— *Spurs: Nietzsche's Style*, translated by Barbara Harlow, Chicago: the University of Chicago Press, 1979.

—— *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1978.

[11] Fay. B., *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford: Blackwell, 1996.

[12] Giere. R. N., *Scientific Perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

[13] Glenn. P. E., "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology", *Political Research Quarterly*, 2004.

[14] Hales. S. D., Welshon. R., *Nietzsche's Perspectivism*, Chicago: University of Illinois Press, 2000.

[15] Haar. M., *Nietzsche and Metaphysics*, New York: State University of New York Press, 1996.

[16] Heidegger. M., *Nietzsche* Ⅰ, translated by D. F. Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

—— *Nietzsche* Ⅱ, translated by D. F. Krell, New York: Publishers, 1984.

—— *Nietzsche* Ⅲ, translated by D. F. Krell, New York: Publishers, 1987.

[17] Jay. M., *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, California: University of California Press, 1993.

[18] Jonas. H., *The Phenomenon of Life*, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

[19] Kaufmann. W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1974.

[20] Klossowski. P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, translated by D. W. Smith, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

[21] Kofman. S., *Nietzsche and Metaphor*, translated by Duncan Large, California: Stanford University Press, 1993.

[22] Leibniz. G. H., *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by

Leroy E, Loemker Kluwer Academic Publishers, 1989.

[23] Levi. D. M. (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, California: University of California Press, 1993.

[24] Löwith. K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, translated by Harvey Lomax, Berkley: University of California Press, 1997.

[25] Nehamas. A., *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, 1985.

[26] Nietzsche. F., *Basic Writings of Nietzsche*, translated and edited by Walter Kaufmann. NewYork: The Modern Library, 2000.

—— *Early Greek Philosophy & Other Essays*, translated by M. A. Moegge, New York: the Macmillan Company, 1911.

—— *Daybreak: Thought on the Prejudice of Morality*, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

—— *Human, All Too Human*, translated by Gary Handwerk, California: Stanford University Press, 1995.

—— *Nietzsche on Rhetoric and Lauguage*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

—— *Philosophy and Truth*, translated by Daniel Breazeaie, New Jersey: Humanities Press International, INC., 1979.

—— *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, edited by Oscar Levy, translated by A. M. Ludovici, New York: Garden City, 1921.

—— *The Gay Science*, translated by W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974.

—— *The Portable Nietzsche*, selected and translated by W. Kaufmann, Penguin Books, 1968.

—— *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1968.

—— *The Use and Abuse of History*, translated by Adrian Collins, New York: Macmillan Publishing Company, 1957.

—— *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, translated by R. J. Hollingdale, England: Penguin Books, 1990.

—— *Untimely Meditation*, edited by Daniel Breazeale, translated by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

[27] Norris. C., *Minding the Gap: Epistemology and Philosophy of Science in Two Traditions*, University of Massachusetts Press, 2000.

[28] Panofsky. E., *Perspective as Symbolic Form*, New York: Zone Books, 1991.
[29] Poellner, P., *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
[30] Richardson. J., *Nietzsche's System*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
[31] Schacht. R. (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Los Angeles: University of California Press, 1994.
[32] Schacht. R., *Nietzsche*, London: Routledge & K. Paul, 1983.
[33] Schenck. D., "Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 1985.
[34] Schrift. A. D., *Nietzsche's French Legacy*, New York Routledge, 1995.
[35] Stack. G., *Nietzsche: Man, Knowledge, and Will to Power*, Durango: Hollowbrook Publishing, 1994.
[36] Wolin. R., *The Seduction of Unreason*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.
[37] Zirpolo. L. H., *Historical Dictionary of Renaissance Art*, The Scarecrow Press, Inc., 2008.

中文部分：

[1] 阿伦特:《精神生活》,姜志辉译,江苏教育出版社,2006 年版。
[2] 安塞尔-皮尔逊:《尼采反卢梭——尼采的道德政治思想研究》,宗成河等译,华夏出版社,2005 年版。
[3] 北京大学哲学系外国哲学教研室编译:《西方哲学原著选读》,商务印书馆,2002 年版。
[4] 伯格:《观看之道》,戴行钺译,广西师大出版社,2007 年版。
[5] 柏拉图:《柏拉图全集》(第一、二、三卷),王晓朝译,人民出版社,2003 年版。
[6] 德贡布:《当代法国哲学》,王寅丽译,新星出版社,2007 年版。
[7] 德里达:《德里达访谈录:一种疯狂守护的思想》,何配群译,上海人民出版社,1996 年版。
——《论文字学》,汪堂家译,上海译文出版社,2005 年版。
[8] 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,商务印书馆,2005 年版。
[9] 杜小真编选:《福柯集》,上海远东出版社,1998 年版。
[10] 范岱年:《P. A. 希伦和诠释学的科学哲学》,《自然辩证法通讯》,2006 年第 1 期。
[11] 福柯:《词与物》,莫伟民译,三联书店,2001 年版。

——《规训与惩罚》,刘北成等译,三联书店,2003 年版。
——《疯癫与文明》,刘北成等译,三联书店,2004 年版。
[12] 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东译,译林出版社,2004 年版。
[13] 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映译,三联书店,2006 年版。
——《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,2004 年版。
——《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2001 年版。
——《尼采》(上、下),孙周兴译,商务印书馆,2002 年版。
——《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴编译,同济大学出版社,2004 年版。
[14] 赫拉克利特:《赫拉克利特残篇》,楚荷译,广西师范大学出版社,2007 年版。
[15] 胡塞尔:《胡塞尔选集》(上、下),倪梁康选编,上海三联书店,1997 年版。
——《现象学的观念》,倪梁康译,上海译文出版社,1986 年版。
[16] 伽达默尔、德里达:《德法之争:伽达默尔与德里达的对话》,孙周兴、孙善春编译,同济大学出版社,2003 年版。
[17] 伽达默尔:《诠释学Ⅰ、Ⅱ》(修订本),洪汉鼎译,商务印书馆,2007 年版。
[18] 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2005 年版。
[19] 奎因:《从逻辑的观点看》,邓生庆译,上海译文出版社,1987 年版。
[20] 朗佩特:《施特劳斯与尼采》,田立年等译,华东师范大学出版社,2005 年版。
[21] 利科:《哲学的主要趋向》,李幼蒸等译,商务印书馆,2004 年版。
[22] 刘小枫等选编:《尼采在西方——解读尼采》,上海三联书店,2002 年版。
[23] 罗森:《启蒙的面具》,吴松江等译,辽宁教育出版社,2003 年版。
[24] 洛维特:《从黑格尔到尼采》,李秋零译,三联书店,2006 年版。
[25] 洛维特、沃格林:《墙上的书写》,田立年等译,华夏出版社,2004 年版。
[26] 罗蒂:《哲学与自然之镜》,李幼蒸译,商务印书馆,2003 年版。
——《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译,商务印书馆,2003 年版。
[27] 梅洛-庞蒂:《眼与心》,杨大春等译,商务印书馆,2007 年版。
——《知觉现象学》,姜志辉译,商务印书馆,2005 年版。
——《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,上海三联书店,2002 年版。
[28] 米尔佐夫:《视觉文化导论》,倪伟译,江苏人民出版社,2007 年版。
[29] 尼采:《尼采诗选》,钱春绮译,漓江出版社,1986 年版。
——《尼采遗稿选》,虞龙发译,上海译文出版社,2005 年版。

[30] 倪梁康:《现象学及其效应》,三联书店,1994 年版。
[31] 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏等译,上海译文出版社,1997 年版。
[32] 萨弗兰斯基:《尼采思想传记》,卫茂平译,华东师范大学出版社,2007 年版。
[33] 塞尔:《心灵、语言和社会》,李步楼译,上海译文出版社,2006 年版。
[34] 叔本华:《世界之作为表象和意志》,石冲白译,商务印书馆,1997 年版。
[35] 汪民安、陈永国编:《尼采的幽灵》,社会科学文献出版社,2001 年版。
[36] 亚里士多德:《亚里士多德全集Ⅲ》,苗力田编,中国人民大学出版社,1997 年版。
[37] 周国平:《周国平文集(第三卷)》,陕西人民出版社,2002 年版。
[38] 徐英瑾:《塞尔对海德格尔的"视角主义"立场的批判》,《哲学研究》,2007 年第 5 期。

后　记

本书根据我的博士论文《尼采的视角主义研究》修改而成。从2008年4月完成博士论文到现在，几经修改，本书才成为现在的样子。我深知这项工作的艰难，从选题，到写作，再到修改，花费了很多心血。虽然付出了、努力了，但是由于自己的能力有限，本书肯定存在着许多不足，恳请专家和读者指正。

在复旦大学三年的博士学习、生活中，我的导师黄颂杰教授给了我悉心的指导、热情的鼓舞和无微不至的关怀。我十分庆幸自己投到一位良师的门下，黄老师严谨的治学态度和随和的性格深深令我折服。无论治学还是为人，黄老师都是我的楷模。衷心感谢刘放桐教授、俞吾金教授、张庆熊教授、张汝伦教授、汪堂家教授、莫伟民教授、佘碧平教授为我的论文写作提出的诸多宝贵的意见和建议。同时，我也从各位老师的课堂上受益颇多。

感谢复旦大学的同学和朋友们对我的关心和帮助。特别要感谢朋友韦海波博士，他对我的论文写作提出了非常宝贵的意见，使我受益匪浅。也特别感谢师友孙玉良教授，无论从学习上还是从生活上我都得到了他的大力支持。另外，同窗好友吴树博、周发财、朱锋刚等都给了我无私的帮助，这里一并表示感谢。

最后，我要特别感谢我的亲人们，特别是我的妻子和女儿，她们让我有可能把大量的时间花在我的事业上，这里除了愧疚之感，就是一份浓浓的感激之意了。我愿意将这本书献给她们！

2013年5月1日于湘潭